فقه شريف

تلويح على التوضيح

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım: Âşir Efendi
79

1

من نعم الله الكريم الخلاق
عبده عبد الحاج عبد الرزاق

[illegible]

هذا مما وقف وضمّ الى
كتب حضرة الوالد
عليه الرحمة
بشرطه

79

٧٩

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع لخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى يتلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في تشريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتسنم في احكام احكام الشرع فحول الفحول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهدى وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافي ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كافي بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع تشريف زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولو الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار ولا

اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت بخارى بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه والسنة تثني عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات متوقفة المطايا لديه معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا يحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستوره وخرائده في خيام الاستتار مقصوره ترى حواليها هما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعينا شاخصة الاحداق فامرت ببنان الالهام كوهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد التهور في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازعا غلالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واميطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر المصنف لبسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات يتفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيحمد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والتاييد والملي بافاضة الاجابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا حال من المستكن

في متعلق الباء اي بسم الله ابتدي الكتاب حامداً آثر طريقة الحال على ما
هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله لتسوية
بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر
ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله
فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيداً للابتداء حالاً عنه كما وقعت التسمية
كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهراً اذ الابتداء
باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على
الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب
الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العطف لئلا يشعر
بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامداً حالاً من فاعل يقول لان
قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المعززة عند المص صارف عن
ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال
عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولاً وثانياً فيحتمل وجوهاً الاول ان الحمد يكون
على النعمة وغيرها فالله تع يستحق الحمد اولاً لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانياً
لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب
الثاني ان نعم الله على كثرتها يرجع على ايجاد وابقاء اولاً وايجاد وابقاء
ثانياً فحمده على القسمين تأسياً بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في
الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولاً
وفي سبأ الى الايجاد ثانياً وفي الملائكة الى الابقاء ثانياً الثالث الملاحظة
لقوله تع وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما
يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما
نشاهد من كبريائه ونعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان
الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء
والآلاء في داري البقاء والفناء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه
ثانياً اي صارفاً عطفاً على حامداً قلت معناه قصد تعظيمه وتنبيه التقرب
اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة
لانواع العبادات فان نعم الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب و
اللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ
في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف أعنة
الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس علماً بانه

المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل
والاحوال المذكورة اعني حامداً وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية
قلت ليس الباء صلة لابتدي بل الظرف حال والمعنى متبركاً باسم
الله ابتدي الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتداً من حين الاخذ في
التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد و
الصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى
نادباً الحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامداً ثانياً بمعنى عازماً
عليه فلا يلزم الجمع بينهما قوله وعلى افضل رسله مصلياً لما كان
اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم
في دار السلام وذلك بتوسط النبي عم صار الدعاء له تلو الثناء على الله
تع فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخة المعززة
تنويه لشأنه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة
بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلي هو
السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه عند
صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة
على النبي عم وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها انما تكون ضمناً وتبعاً ثم لا
يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية
من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل
وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام
اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولاً وثانياً على الظرفية
واما التنوين في اولاً مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى
والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية
له اصلاً وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته
عاماً اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاماً اولاً ومعناه
في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده
ايهام اذ الجد البخت واب الاب قوله وفقني الله التوفيق جعل
الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين
لمعنى التشريف والمص رحمه كثيراً ما يتسامح في صلات الافعال ميلاً
منه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته
والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام

الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة
الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه
على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة
فض الختام قوله موسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط
المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على
حصول المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن متعجب به بعض ما
تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن
الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله
لم يبلغ صفة تدقيقات والعايد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم
الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك
الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ
بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما
وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما
لثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما للتسمية الكتاب
بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف
بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع
اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل
الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في
اصول الشرع واشارة الى ان الله تع متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى
التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء
والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره
ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه
ولا يلتفت الى هواه لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل
الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة
ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير
ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في
الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي
قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس
وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي
ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث

قال الله تع كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه
الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متأكلة الاجواف ثم الكلم غلب
على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس
على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان
فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب و
ليس بجمع كنشب وزنب ففي قوله الكلم ان كان جمعا جزافة لا يخفى و
الصواب وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما
قال النبي عم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد
عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل
وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من ان النكرة
تعم بالوصف كالمرادة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو تناسب
التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء
والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او
عملا او اعتقادا فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب
والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع
الله لعباده من الدين اي ظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة
من النبي عم جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات
فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان و
بهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف الرحمن
ومطلع انوار الغفران ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى
الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب
وتشخصه في الهواء ثم تشوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا
فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل المطر اثنى به
الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء
والزيادة والارتفاع نمى ينمي نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة
في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله
ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة
فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال و
الطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان
خاصة الا ان حمد الله تع على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول

القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه
بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من
الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من
فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تع
وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة لها اذ العمل هو الوسيلة
الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تع والعمل الصالح يرفعه وفي
الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصرح الى ان لشجرة المحامد
اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتنى على علم التوحيد والصفات
وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة
المطهرة المبتنى على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام
بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع
المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعليق للحمد ببعض النعم اشارة
الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والعقيدة
تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية و
المعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة
ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي عليه من علم الذات والصفات
والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب
وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل
الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة
لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة
نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء
ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق
الفقه دون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة
على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي
موقوفة على معرفة الباري تع وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته
ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على اربعة
اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بالقصر من جهة
ان الملتجئ اليها يأمن من غوائل عذاب الدين وعذاب النار فاضاف
المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع
يرجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على

مع

الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم
السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس
بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين المتأملين
في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول
اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر يستدل
به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في
المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع
مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في
تقدمه وانما تؤخر حيث تؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض
اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور
وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه
غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام تشتمل على محكم هو
غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو
دونه وسيجئ تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام
الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه و
ظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله
وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما
هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو
غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء
مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما
يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله يكبح عنان الذهن
تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري
قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع
متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة
عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة
هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء
اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما
في اعراسهما الجمع للمؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا
الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت
بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست
نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكأنه اراد ان المجتهدين

يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاماً
وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة
قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه
المفصول الذي يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر
بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيهاً على عظم امره و
فخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع
المبتني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات
الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء
مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض
قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فانها كنوز
اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور
الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة لجزالته لصعوبة التوصل بها
الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او
الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار
فاوصل الفعل فصار غوامض مسنداً اليه والنكتة هي اللطيفة المستخرجة من
من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها بعيد فقد اومى الى النكت
الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه
واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح
التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه
ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام
لايح عن تعريض بما ان في اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها وشتايت
يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان
يراعي في التعريفات والحجج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات
عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله موردا
فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضماير التي تاتي بعد ذلك
قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون
بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز
القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره
عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تع

العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تع انما هو بهذا الطريق
وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار
انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحداً لا تعدد
فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع
على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ
الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة
الكوز كلبته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب خصها بالاعجاز
الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه
ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية
المعاني بالعبارات اللايقة الفايقة حتى كانه يتقرب الى السحر ولا اعجاز
وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعاني ابلغ من جميع ما
عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز
عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا
يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تع قادر على الاتيان بمثل
القرآن مع كونه معجزاً فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان
الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن
للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وح يتعدد
طريق الاعجاز ايضاً بان يكون على الطريق الاعلى او على بعض المراتب
القريبة والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله ومعنى كونه
ابلغ من جميع ما عداه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تع محققاً ومقدراً
حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في
الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ
مما عداه بمعنى انه لا يمكن معارضته للغير والاتيان بمثله بخلاف سحر
الكلام فانه ليس له حد تنضبطه قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على
مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة
والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام
وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني
على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل
ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به و
المحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار في الثلثة والمقدمة مسوقة
لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة

بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يلزم من فوات المقصود والاشتغال
بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب و
موضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس
السامع الى التعريف لتميز العلم عنده قال المص هذا الذي اذكره اصول
الفقه اغناء للسامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم
اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي
فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى
العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب و
المص رح قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ
في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي و
تارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد
المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا قال العبد الله قال فعرفها
اولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال في الآن نعرفه باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا
الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد فيكون
مدح قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو
الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف
مفرداته هو الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه و
يحتاج الى تعريف الاضافة ايض لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا
له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف
اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار
كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند
فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من حيث يبتني عليه
وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتني على علم التوحيد
فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات
الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر
مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد
به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في
العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران
وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجرة على دوحته كذلك

7

يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي و
بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون
اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه
الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي
حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء
الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء
الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه ابتناء السقف على الجدار
وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر
في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه و
موضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر
من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله
لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز
على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها
والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله اعلم ان التعريف
اما حقيقي للماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن
اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر و
لا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية
الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع
عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض
كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع
بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة
الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في
جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات
الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات
الاعتبارية واذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان
يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة
ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية
لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور
الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او
كالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع موضع
الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ

اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم
اجمالاً كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون
الا اسمياً اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون
اسمياً وقد يكون حقيقياً اذ لها مفهومات وحقايق فان قلت
ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة
كما ان تعريف الماهية الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن
ظاهر العبارة سعة الآن التحقيق ان الماهية الحقيقية قد توخذ من
حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها
بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي
متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي
لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث انها
مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار
اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع
وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل
الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا اصرحوا بانه قد يتخذ التعريف
الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم لوجود الشيء قد يكون اسمياً وبعد العلم
بوجوده ينقلب حقيقياً مثلاً تعريف المثلث في مبادي الهندسة
بشكل محيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير
هو بعينه تعريفاً حقيقياً قوله وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي و
الاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد
مطرداً كلياً اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى
قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعاً عن دخول غير
المحدود فيه واما العكس فاخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف
وهو جعل المحمول موضوعاً مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك
وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس
كل حيوان انساناً فلذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد
عكس لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل
الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد والعكس حكماً كلياً بالحد على المحدود و
بعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى
المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس
حكماً كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون

8

الحد جامعاً لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف
اسمي لانه يتبين ان تعريف لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب
الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير
اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له
اسمياً كان او غيره وفي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ
لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه
او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة
كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني
ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء
فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالالات للنجار وقابلية
الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل
لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة
الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل
فلا يكون التعريف مانعاً وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد
في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ   فهو تهافة
بما هو اعم من موضوعاتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة
يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود
وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي
بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول
بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل
كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك
الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية
من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر
ترتيب امور معلومة ولا شك ان الامور مادة للفكر واصل مع
ان ابتناء الفكر عليها ليس حسياً وهو ظاهر ولا عقلياً بتفسير المص وهو
ترتب الحكم على دليله قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولاً
ومزيفاً وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الاخر
ثم ذكر من عنده تعريفاً ثالثاً والاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز
ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان
يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة و
فسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه

اصلاً ولا اصطلاحاً وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ان يقال ان اللام
للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازاً عما ينتفع به او يتضرر في
الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التعريف شهرة ان الفقه
من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين
آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما
يأتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به
المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى مع
المنع من الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى مع
المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدونه
المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رح وهو المناسب
ههنا لان المص جعل المكروه تنزيهاً مما يجوز فعله والمكروه تحريماً مما لا يجوز
فعله بل يجب تركه كالحرام ولا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى
من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان
كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى
ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق
محذوراً دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل
الفرض ايض لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة
والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريماً والمراد بالمندوب
ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرف فعل
اى ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اى عدم فعل يصير اثنى عشر
والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة
التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوماً ونحو ذلك مما هو اثر صادر من المكلف
وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من
الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل
المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايض فيقال عدم
مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد
منها وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسماً آخر اذ لو اريد به كف النفس
لكان ترك الحرام مثلاً فعل الواجب بعينه فان قلت اى حاجة
الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة
بان يراد بالواجب مثلاً اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا ادخل
الواجب يدخل مما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم

فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان
بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تع
او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الآن فيه مباحث
الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه
واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه
ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه
فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل واحد في كل لحظة
مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس في الآية كفها
عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام
بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما
يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل و
الترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس
عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت
اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام
والمكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام و
المكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب
يشمل ترك الحرام والمكروه تحريماً مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هو مخصوص
بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليهما الثالث ان ما يحرم عليها في الخامس
بمعنى المنع عن الفعل فيشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد
بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس
الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في
نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان
هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام
الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر
بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها
بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد
بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها
مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير
مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رح
الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيانه
ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع او لا و

المأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والعملي اما ان يكون
العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق
بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه فخرج
العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير
المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث
او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان
الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية
ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تع وجبرئيل والرسول
عليهما السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله**
يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبة
اليه ايجابا او سلبا وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تع المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا
لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس
بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد بالحكم النسبة التامة
بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله
التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق
بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة
التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود
ظاهرة على هذا التقدير والمصرح جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول
فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم
فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب
الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب
الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان
بالله ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان
بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم وبدلالة
معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبالتقييد
بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على
الشرع واما افعال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر
بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف
الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تع او

او شريعة النبي عم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم على الايمان
بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يقتضي
توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه
يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف
وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا
وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا
يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية
ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح
شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء **قوله** اي العلم الحاصل قد يتوهم ان
قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام
الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة
فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو
العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل
من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم
فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى
دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية
لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او لعدم وجوبه لوجود النافي
ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان
حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل
والرسول عم وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد و
الاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط
احترازا عنه والمصرح توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه
بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر
بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل
فيخرج علم جبرئيل والرسول ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح
بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في
التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان
خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي
المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف
ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله وان
كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم

تصحيح كتبهم فنقول عرّف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى
ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان
الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسّر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام
المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه
بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
فدخل في الحد خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب
الله المتعلق بافعال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف
لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب
طاعة النبي عم واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم
بايجاب الله تع اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه
دخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد
يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير
اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل
منه مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه
لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى
خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من هو فعل المكلف وليس
تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين
وهو ظ **قوله** وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه
الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول
بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث
كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق والثاني انه يشتمل على كلمة
او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير
جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية
الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل في تفسير الخطاب الوضعي
ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول
بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما
لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه
كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات
لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم

للصانع وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع
له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلما يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل
واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا
للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله و
اجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح
غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نم
خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني و
خطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة
عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة
بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة
الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع والمص رح ذهب الى
ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما
وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في
التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور
لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا
فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام
الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم
بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب
التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد
مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق
شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء
بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرّف ذكر في بعض المختصرات
ان الحكم خطاب الله تع الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في
كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المص رح ان هذا تعريف
للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة
في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المص رح اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى
الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان
ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع
لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان
مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير
ان يكون خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم الشرعي اسنادا الى آخر الخطاب

ابتدا المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان
الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل
فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلت
يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت
بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر
اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف
الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء
وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف
لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تع وهذا مما اورد في كتب الشافعية
واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به
للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تع الثاني ان الحكم هو الايجاب
والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس
خطاب الله تع فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة
فان القول ليس بمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم
سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب و
الحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول
ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في
كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي
مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المص اولا بانه لا يصح
في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق
الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا
السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون
بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي
ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد
مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من
الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا
امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع
صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة
ويامره بها لقوله ع مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف

غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تع واجاب بان
القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة
والاجماع ايض والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تع ومعرف
له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال
القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان
الظ من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل
المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل
بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان
المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل
وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته
خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا
حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب
الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في
الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع
والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول
فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان
التقييد بالعملية بقيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو
حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او
باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون
الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما
ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تع الى آخره
وح يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في
قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان
خطاب الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا
البتة اي تفسير فسر **قوله** فيدخل في حد الفقه آه يريد ان تعريف الفقه على راي
الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او
ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا يدرك
لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه
واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف
والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها و
قبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس ما لها

وما علیها لیخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما علیها من الوجدانیات
ای الاخلاق الباطنة والملکات النفسانیة علم الاخلاق ومن العملیات
علم الفقه وکانه لشیء ما ذکره ثمة او ذهل عنه قید العملیة ههنا **قوله** ولا یزاد علیه
اه المصطلح بین الشافعیة ان العلم بالاحکام انما یسمی فقها اذا کان حصوله بطریق
النظر والاستدلال حتی ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلک
مما اشتهر کونه من الدین بالضرورة بحیث یعلمه المتدینون وغیره لا یعد
من الفقه اصطلاحا ولهذا یذکرون قید الاکتساب او الاستدلال فالامام
قید فی المحصول الاحکام بالتی لا یعلم کونها من الدین بالضرورة وقال هو احتراز
عن العلم بوجوب الصلوة والصوم وامثال ذلک فانه لا یسمی فقها بمعنی
انه لا یدخل فی مسمی الفقه ولا یعد منه علی ما صرح به فی قید العملیة لا بمعنی انه لو لم
یحترز عنه لزم ان یکون العالم بمجرد وجوبهما فقیها علی ما فهمه المص فاعترض بمنع
لزوم ذلک بناء علی ان الفقیه من له الفقه والفقه لیس علما ببعض
الاحکام وان قل حتی یکون العالم بمسئلة او مسئلتین فقیها بل العالم
بجملة مسئلة غریبة استدلالیة وحدها لا تسمی فقیها ثم اذا کان بناء
اصطلاحهم علی ان العلم بالضروریات الدین لیس من الفقه فلابد من
اخراجها عن تعریفهم للفقه کیلا یکون القید المخرج لها ضائعا ولا القول بکونها
من الفقه صحیحا عندهم ولا الاصطلاح علی ذلک صالحا للاعتراض علیهم **قوله**
ثم اعلم انه لا یراد بالاحکام اعتراض علی تعریف الفقه بان المراد بالاحکام اما
الکل ای المجموع واما کل واحد واما بعض له نسبة معینة الی الکل کالنصف
او الاکثر کالثلثین مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلان الحوادث وان کانت متناهیة فی نفسها بانقضاء
دار التکلیف الا انها لکثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنیا غیر داخلة
تحت حصر الحاصرین وضبط المجتهدین وهو المعنی بقوله لا تکاد تتناهی فلا یعلم
احکامها جزئیا لعدم احاطة البشر بذلک ولا کلیا تفصیلیا لانه لا ضابط
یجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا یدخل تحت الضبط فلا یکون احد فقیها
واما الثانی فلان بعض من هو فقیه بالاجماع قد لا یعرف بعض الاحکام
کمالک سئل عن اربعین مسئلة فقال فی ست وثلاثین لا ادری
واما الثالث فلان الکل مجهول الکمیة والجهل بکمیة الکل یستلزم الجهل بکمیة
الکسور المضافة الیه من النصف وغیره ضرورة وبهذا یظهر انه لا یصح ان
یراد اکثر الاحکام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ایضا مجهول واما الرابع فلانه
یستلزم ان یکون العالم بمسئلة او مسئلتین من الدلیل فقیها ولیس کذلک

اصطلاحا وهذا مذکور فیما سبق فلم یصرح به ههنا بل اشار الیه بلفظ ثم
ای بعد ما لا یراد البعض وان قل لا یراد الکل الی آخره وههنا بحث وهو ان من
الاحکام ما یصح علی الکل دون کل واحد کقولنا کل القوم یرفع هذا الحجر لا کل واحد
منهم ومنها ما هو العکس کقولنا کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام لا کل الناس
ومنها ما لا یختلف کقولنا ضرب کل القوم او کل واحد منهم ومعرفة الاحکام
من هذا القبیل اذ معرفة جمیع الاحکام معرفة کل حکم وبالعکس وان التزم ان معرفة
جمیع الاحکام اعم من معرفة کل واحد او البعض فقط فعدم تناهی الحوادث لا ینافی
ذلک والظاهر انه قصد بالکل مجموع الاحکام الماضیة والآتیة وبکل واحد ما یقع ویحدث
فی الوجود علی التفصیل ویلتفت الیه ذهن المجتهد حیث علل عدم ارادة الاول بلا
تناهی الحوادث والثانی بثبوت لا ادری ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد
بالاحکام المجموع ومعنی العلم بها التهیؤ لذلک رده المص بان التهیؤ البعید حاصل لغیر
الفقیه والقریب غیر مضبوط اذ لا یعرف ان ای قدر من الاستعداد یقال له
التهیؤ القریب ولما فسر التهیؤ بکون الشخص بحیث یعلم بالاجتهاد حکم کل
واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط التی بها یتمکن
من تحصیلها ویکفیه الرجوع الیها فی معرفة الاحکام رده المص باربعة اوجه یمکن
الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تیسر معرفة بعض الاحکام لبعض الفقهاء او
الخطاء فی الاجتهاد ینافی التهیؤ بالمعنی المذکور لجواز ان یکون ذلک لتعارض
الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاکلة الحق الباطل ونحو ذلک
ولا نم ان شیئا من الاحکام التی لم یرد بها نص ولا اجماع یکون بحیث لا مساغ
فیه للاجتهاد ویدل علیه حدیث معاذ رض حیث اعتمد علی الاجتهاد برایه فیما
لا یجد فیه النص ولم ینکر النبی م فان لم یکن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة
للفظ العلم علی التهیؤ المخصوص فان معناه ملکة یقتدر بها علی ادراک جزئیات
الاحکام واطلاق العلم علیها شائع ذائع فی العرف کقولهم فی تعریف
العلوم علم کذا وکذا فان المحققین علی ان المراد به هذه الملکة ویقال لها
الصناعة ایضا لا نفس الادراک وکقولهم وجه الشبه بین العلم والحیوة
کونهما جهتی ادراک **قوله** بل هو العلم تعریف مخترع للفقه بحیث ینضبط
معلوماته والتقیید بکل الاحکام یخرج البعض الا انه یدل علی انه اذا ظهر نزول الوحی
بحکم او حکمین فالعالم به مع الملکة المذکورة لا یسمی فقیها واذا علم ثلاثة احکام
سمی فقیها وقید نزول الوحی بالظهور احترازا عما نزل به الوحی ولم یبلغ بعد
فلیس من شرط الفقه معرفته **قوله** مع ملکة الاستنباط ای العلم بها
بشرط کونه مقرونا بملکة استنباط الفروع القیاسیة من تلک

الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص
للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول
اوجه قوله لا المسائل القياسية اى لا يشترط فى الفقيه العلم بالمسائل القياسية
لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف
العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور وفانه
قبل هذا انما يستقيم فى اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم
بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز
للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط
العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين فى المسائل القياسية
لئلا يقع فى مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها
اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخر العلم بها قلنا نزول الوحى
بها انما ظهر للمجتهد الاول لا فى الواقع ولا عند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول
فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحى به لا بتوسط القياس
ثم ههنا ابحاث الاول ان المص عرف الفقه المصطلح بين القوم وهو
عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم
لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام
ويوما بالاكثر والاكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عم ثم اخذ يتزايد بحسب
الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على
خلاف اخبار الآحاد الثانى ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى زمن
النبى عم لعدم الاجماع فى زمانه وكانه اراد به العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم
يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان وفى مثله فى التعريفات بعيد
الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك
عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقيه بالنسبة الى من
ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحى به وح يكون الفقه بالنسبة
الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة
فلكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على
بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقايع الى عائشة رضها ولم يقدح ذلك
فى فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة
وتفرقهم فى الاسفار ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه
الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا
التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا مشعر بان ما ظهر

القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ما ورد به النص
او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان
الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وثانيا هو الذى ذكر فى المحصول
وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على
وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد فى ذلك حتى صار
متواترا المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار
ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن
المجتهد فهو ثابت فى علم الله تع فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا
فيصح اطلاق العلم على دركه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان
قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان فان قلنا
يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه
مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر
قطعيا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد
فكانه ثبت نص قطعى على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب
العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا فى علم الله فيكون
وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان
يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى ان
يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا
وانت تعلم ان الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع
وغاية ما امكن فى هذا المقام ما ذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج ان الحكم
المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به
قطعا علم قطعا انه حكم الله تع والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم
الله تع فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم
المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه
وجوابه انا لا نم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تع لم لا يجوز
ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله وقوله والا لم يجب العمل به عين
النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا
كما توهم البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله و
اصول الفقه ما مسبوق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما
صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الاربعة ووجه
ضبطه ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب

والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس اوان الدليل اما ان يصل من الرسول ثم اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن هنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فروعه في الحقيقة مبنية على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني على ابيه في الوجود لا في الابوة و الاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع

وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند و الالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل

لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا
وبيان طرقه وشرايطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط
كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها
واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها و
سموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى
الفقه ولفظ القواعد يشعر بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم
الخلاف وللقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا
بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه و
وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب بحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا
الا ان الفقهاء اكثر واعنه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له
اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل
للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث
احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث
كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن
حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة
فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم
عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المط يسمى اصغر و
محموله اكبر والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر و
يسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر
فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى
الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول
فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا
الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر
والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى
وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل
الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى الصغرى
بسهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال
المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المط الفقهي
من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة
الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطهما وقيودهما
المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب

اصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد
عليه قوله وان يكون القياس قد ادى اليه رأي المجتهد يعني يشترط ذلك
فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة
اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد
على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد و
المتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع
من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل
بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها
الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة قوله يبحث في هذا العلم
عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ
لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف
هذا المضاف شايع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع
العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على
الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاء الذات بان يلحق الشيء
لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساويه كالضحك للانسان
بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة
كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم
كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب
او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية
كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه
راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات
الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل
هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون
موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات
الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات السنة والكتاب
لذلك قلت لان المقص بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل
وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في
الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما
ليس اثباته للحكم بينا كالقراءات الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث
يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذه العلم ولا لها دخل في

في كون ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض
التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب
وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة
او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت ولا بحث عنها في
الاصول وهذا كما ان النجار ينظر الى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته
وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة
امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله يذكر مباحث الحكم بعد
مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول
قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال
التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او
فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من
حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية و
نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما
له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا
لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة
بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور
الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون
فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى
تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا
رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال
الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل
بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب
ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا تقتضي الاصالة والاستقلال قوله
ان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات
ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او
انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم
القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد
اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان
العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم ان هذه ثلاثة

مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها
الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد
الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم
اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي
لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها ناشئا
عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع
البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في
ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها
عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن
المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف
وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد
المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق
الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في
ذلك على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف
الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان
العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد
باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظ ان
مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر
الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة
والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها
ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها
تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي
كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك
اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى
الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب
الوحدة وليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض لنفسه لان موضوع
الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم
الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك
بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد تذكر
الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع

هذا العلم هو ذلك الشي من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير
لجهة الشي واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا
الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها
في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو
الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من
حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية
والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا بحث
فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث
عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من
الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب
المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض
الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزء من الموضوع كما في القسم
الاول لما صح ان يبحث في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في
العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نم انها
ح الا قيل جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن
الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا
الحيثية في القسم الثاني ايض قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا
للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء
الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات
والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من
الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة
نفسها والا لزم تقدم الشي على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشي للشي لا بد
وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان
من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث
يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض
او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها
في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه
الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية
وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع
العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله

ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع
واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد
كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه
اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشي واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع
يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فتمايز العلمان والعلوم
بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها
بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها
بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها
فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف
المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض
اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في
الموضوع بالمحمول متمايزين واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسايط
موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة
والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء للموضوع والا لما
وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان
البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان
باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه
احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة
طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من
اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه
الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث
فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية
في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان
هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث
عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان
الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها
الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع
وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان
المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض

الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة
فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر
فى احوال شيء وذاك فى احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ
فى احد العلمين مطلقاً وفى الآخر مقيداً او يؤخذ فى كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك
الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بيّن الوجود فهو الصالح سبباً للتمايز
واما ثالثاً فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل
احد ان يجعله علوماً متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف
من حيث الوجوب علماً ومن حيث الحرمة علماً آخر الى غير ذلك فيكون
الفقه علوماً متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف
وتحقيق هذه المباحث فى كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله وانما
قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي
الذى لا كثرة فى ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها
حقيقياً كالقدرة وبعضها اضافياً كالخلق وبعضها سلبياً كالتجرد عن المادة
فالمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء
من تلك الصفات لاحقاً له لجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج
الواحد الحقيقي فى صفاته الى امر منفصل وكان ينبغى ان يتعرض لهذا ايضاً
وح اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل فى المبادى اعنى
الصفات التى كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور
فى الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتى وح فالبعض الآخر
لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتى آخر وهو
المط او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مبايناً لما مر بل يكون صفة من
صفاته ولا بد من ان ينتهى الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل فى
المبادى فان قيل يجوز ان ينتهى الى العرض الذاتى الاول فلا يلزم تعدد
الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم من الدليل تعددها وهو غير المط
والمط تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتى الاول
ايضا عرض ذاتى فيلزم التعدد والصفات المتعددة فى محل واحد متنوعة
لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو
باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اى
وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي فى صفاته
بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كمالاته وفيه
نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان

يكون لحوق البعض لآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان
احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان فى الذات كيف و
الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مخصصاً بما
يكون الغير منفصلاً وما سبق مختصاً بما يكون غير منفصل ويتم المجموع
المط اعنى اثبات عرض ذاتى آخر قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث
عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة
والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف
والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل
فى المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان فى الادلة الاربعة
الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديماً للاقدام بالذات والشرف
واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلاً لركن القياس
قوله الركن الاول فى الكتاب وهو فى اللغة اسم للمكتوب ثم غلب
فى عرف الشرع على كتاب الله تع المثبت فى المصاحف كما غلب فى
عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر
بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
تع المقرو على السنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب
واظهر ولذا جعل تفسيراً له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل
على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلاً متواتراً بلا
شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقرآن
وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود
فى الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقرو ليشمل كلام الله تع وغيره على
توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحاً فى
اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون فى ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم
عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المص
بحرف التفسير فقال اى القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف
تواتراً ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى
كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية
آية لا المجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء
مختصة بهما لكونه معجزاً منزلاً على الرسول مكتوباً فى المصاحف منقولاً بالتواتر
فاعتبر بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز
لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن

النبي عم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم
يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف
ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة
على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء
اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تع فاتوا بسورة من مثله والمص
اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما
عدا القرآن لان ساير الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية
ومنسوخ التلاوة لا ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود
المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق
التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي او الشهرة كما اختص بمصحف
ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقوله
بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور عن مذهب ابي حنيفة
رحمه على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما
تواتر بعض آية من سورة النمل وان قوله بلا شبهة احتراز عنها الا ان
المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من
القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط
القرآن من غير انكار السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها
آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحايض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما
اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم
تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك
بحيث تخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل
هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل بقي اختلاف
بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من
السور كما ان قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان عدت آيات من سورة
القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك
وليست باية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت
لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة
مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا
او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي
المصاحف ما يشمل الكل والبعض الا انه ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف
او الكلمة من القرآن لا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام

خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث و
تلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المص المراد بما نقل مجموع
ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء
الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني
هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايض حقيقة في
البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس
معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة
كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك
بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام
المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع
واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام الجواب يتوقف
على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن
وتمييزا له عن ساير الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء
بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية
او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية
القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال
فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا
نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان
لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب
وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور
لانه ايض عبارة عن الكتاب والقرآن والمص صرح بانه ليس تعريفا
للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في
لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف
ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن
فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل نفسر المصحف بما جمع فيه
الصحايف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ونخرج منسوخ التلاوة عن
التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظا الى الخفي وعن الحقيقة
الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي
انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف
انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين
الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة

المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي ثم مبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تميزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا يختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة و هذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تع والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساوات قوله على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب الحد وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان النحو هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك المتشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض متشخصة بمحالها

فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر منسوب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عم خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فلهذا القرآن لا يحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المتشخصات حدا تتعدد بها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس ° قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمص اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان يضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم مم لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ولوازم ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة

المعاني لا يقال المراد بما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب
وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني
ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب
لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه
قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من
وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فينقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان
كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني
وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث
والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل
الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة للفظ واما الاقسام
الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة و
بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت
بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته و
اقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا وغير
مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته
فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم
الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص بان
الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام
التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكرنا
تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن
هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا
مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ
والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار
افادته المعنى فانه اذا قصد تأدية المعاني بالتركيب حدثت اغراض مختلفة
تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر
الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار
معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد
يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق
البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا
من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ

من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة
رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى
خاصة قوله المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون
هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما
يقتضيه العقل لا توالیها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق
او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل قفا نبك من
ذكرى حبيب تبكي قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول
هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام و
المشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد
باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته او الالفاظ
الواقعة فيه لا الصفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق
على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة
في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه
اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات
بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود
لا سيما في حالة المناجات فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة
الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد يتكلم
بكلمة او اكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى
تبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى
او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء
فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم
صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن
قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة
الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف
تقديرا وان لم يكن تحقيقا او نحمل قوله تع فاقرؤوا ما تيسر على وجوب رعاية
المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية
الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز
في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس
او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية
اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية

لاغير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لايجوز الاعتياد والمداومة على
القراءة بالفارسية للجنب والحايض بل للمتطهر ايض فان قيل المتأخرون
على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وتحرم لغير المتطهر مس
مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايض فلا
يصح قوله خاصة قلنا بني كلامه على رأي المتقدمين فانه لانص عنهم في
ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني
المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح ابن ابي مريم
عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله مخالف كتاب الله تع ظاهرا حيث وصف
المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لايتضح لاحد ما قاله ابو ح
رحمه وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف
قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا في لفظه ثم دلالة
على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى
ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك
البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او
خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ
على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال
مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل
اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم
الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما
على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان
دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا
فهو المشترك والمص رحمه اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع
المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل
فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم
الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه
فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو
الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل
فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو
المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق

الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى
بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه
بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة
في ذلك هو الاستقراء الآن هذا وجه ضبط فان قلت من حق
الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة
صدق بعضها على بعض كما لايخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة ولا يلزم الاختلاف والتباين بين جميع اقسامها بل بين الاقسام
الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني
وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل
الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما
في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول
جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا
التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله
في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود
تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب
ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض
واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه
بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء
المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لايدل على معناه
الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم
الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون
مجازا وفي طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق
الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث
بقوله في وجوه البيان بذلك اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن
الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق
اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق
العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم الاول للفظ الموضوع اما
ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع
كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير

محصوراً في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصوراً فان
كان اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام و
الا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصوراً فهو من اقسام الخاص والثاني
وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضاً من اقسام الخاص
فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما
فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما
يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل
للاسماء التي وضعت اولاً للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية
لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
في اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست
من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير
محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك بالنسبة الى
معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين
الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق
والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما
سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول
كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل
من دخل داري اولاً فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل
البدل قلنا فح يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على
سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما
يصلح جواباً عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على
سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضاً والمراد بالوضع للكثير الوضع
لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان
الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له
او جزئياً من جزئياته او جزءاً من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل و
فرس ايضاً لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة
في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة
بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير
قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة
المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم

النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا
معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى ان انتفاء
فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز
والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما
فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي
اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في
في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة
لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول
فح يكون لفظ السموات موضوعاً لكثير محصور ولفظ الف موضوعاً
لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا
يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق
لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلاً انما يصلح لجزئيات المائة لا لما
يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته
او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمناً وبهذا الاعتبار صار
صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة
الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع
صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة
قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو
انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق
اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقاً اولا والمص لما اشترط
الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام
والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع
المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل
رايت اليوم رجالاً وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل
عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة
جمعاً منكراً او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق
فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة
الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعاً منطقياً كالفرس وقد لا يكون
كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظراً الى اختصاص
الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص
وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم

صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر
الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه
ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون لغالب الرأي كما
ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل
قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس
سمي ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول
بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن
الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر
الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من
اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التامل مضاف الى الصيغة وقيل
المراد بغالب الرأي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك
والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة
ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل
البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن
اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل بقطعي فانه يكون تفسيرا
لا تاويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة
ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي
او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام
وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة
بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه
مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب
مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل
على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن
اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل
هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر
عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان
والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على
صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون
بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك
فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا
معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخير مع الفعل

ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل
وان منع ذلك بمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان
معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه
البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهما اي
العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب
لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يعتبر
تارة باعتبار العلم فيقال ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق
منه وتارة باعتبار العمل فيقال ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه
الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق
والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى
العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم
الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد
في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله
تع فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض
قوله فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو
ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وكان في مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو
المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند
الاطلاق للسامع قيدان للتعين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة
ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر
في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة
الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه
المص لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا
الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب يريد تمايز الاقسام
المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات و
الحيثيتان قد لا يتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد
لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا
واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا
للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد
يتنافيان كالوضع للكثير غير محصور والوضع الواحد للكثير محصور فاللفظ
الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيان

لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكره من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه
عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين
اقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله فصل** لما فرغ عن الكلام في نفس
التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في
حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام
الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان
الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل
لفظ المائة ايض موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله
قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فيحتاج في التعريف الى
كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ و
احترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج
التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا
الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها
على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة
في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل
العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي
تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم
فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في
المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل
لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا
واعترض ايض بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان
يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه
ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص
بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين
على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول
بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص
اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص **قوله** يوجب
الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا
خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي
بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يتعد كأن

قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كأنه اراد ان له دخلا في
وعباراتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به
من الحكم الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا
لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه
يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان
القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل
وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال
ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله**
فيفرع قوله تعالى ثلاثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص
قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما
بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما
بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما بالنقصان
فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تع الحج اشهر معلومات
واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه
لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض قلنا عن الاول
بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن
الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة
ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في عدة الامة فانها
على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب
عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى
له مثل ذلك وايض الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع
في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف
حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي
يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا
لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار
وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم
مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة
لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه
الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض
وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه
انا لا نم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين و

بعضاً لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسماً للمجموع ما يتخلل بين الدمين و
هو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلاً وتوجيه
الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسماً للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالماً
عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلاثة
اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص ان لم يكن اسماً للمجموع لم يبق
فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء
العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك
فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض
كساير الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد
الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهراً
لا يستلزم كونه طهراً واحداً فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما
يلزم لو كان كل بعض منه طهراً واحداً ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث
بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحداً بخلاف
البعض من الثالث فانه لا يكون طهراً واحداً ما لم ينقطع قلنا دخول الامور
المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف
اول النهار بكونه يوماً واحداً فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد
على البعض من الاول لمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث
لمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون
الثاني لم يمكن بد من البيان **قوله** وقوله تع فان طلقها ذكر فخر الاسلام
من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملاً بقوله تع الطلاق مرتان
الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع
عملاً بالفاء في قوله فان طلقها الآن كون الاول من هذا الباب ليس
بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيراً في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان
الله تع ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان
فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون
الجمع كذا قيل نظراً الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات
يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتداء
لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل
على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بياناً
للثالثة بل الصواب ان قوله مرتان قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى

ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي اثنتان بدليل
قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين
ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما
اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم
على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة
في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تع لما جمعهما في
قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل
الزوج كان بياناً بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق
وهو الطلاق فكان هذا بياناً لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء
وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب
اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا
يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه
فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان
طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملاً بموجب الفاء **قوله** فبناء التركيب هو ترك العطف
على الاقرب الى الابعد مع توسيط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال
الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص
ايضاً حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم
بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاماً معترضاً
مستقلاً وارداً في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو
ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين
شيئاً ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ
والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء
لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين
كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا يندفع الاشكال لان احدهما لزوم عدم
مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملاً بموجب الفاء في قوله تعالى فان
خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية والثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان
طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس
بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس
الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكال لان احدهما

ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به
لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق
وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول
بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت
في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه
قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع
الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح
نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف
من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة
ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على
الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع
والخبر المشهور لحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب
في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل
في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح
باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة
على ما روي عن النبي عم فلا بد ان يكون قوله تع فان طلقها بيانا لحكم التسريح
على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره و ح
لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا المفعول
له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون
بدلا من ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله
تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد
اجماعا بل يتراخى الى الوطي قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض
وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها
لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها
غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها
من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو
على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء
لفظ خاص بمعنى انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك
قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى
الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة

والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان
الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض
لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض
النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها
ومنه الفرايض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى
لتضمين معنى الايجاب وقوله ما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما
ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح
الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك وقال
خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل
حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد
خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا قد فهم منه
الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا
الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة
رحمه محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في
انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة الناشئة
لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم
خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل
بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج
الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا تثبت
الحرمة به ولا تصور لغاية شيء قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم ما دون
الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت
حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته
الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة
حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت
العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت
للحل وبقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا
للحل ففيما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق
الاولى وتقرير الثانية ان قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ
القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول
بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب

الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص
وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في
معرض العقوبات ما يجب حقا لله تع خالصا فيجب ان يكون الجناية وقعة
على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى
عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا
تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل
قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل
عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس و
الثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات
الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة
المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي و
المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح
تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب
التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل و
اخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير
اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل او اجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق
فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون
مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف
اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه
مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل
احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم
والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن
الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على
ان كون الجمع في الواحد مجازا مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما
يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول
الله صلعم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب
وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين
فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا
اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني
بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن

29

لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم
ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض
والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان
احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على تقدير
كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف
ما صرح في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على المذهب المختار
بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر تعقله الاكثر وتمس
الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كالكثير من المعاني
التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها كقوله لا بد ان يكون
لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر
قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص
الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان
هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم
الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم
ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم
ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا النص او الوضع بل
اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطئا
آية اخرى هي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة
قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو
سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض
بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد
خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والاخت المنكوحة
فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار
المص الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة
لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم
او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين
قوله في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى
عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا
يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة
الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار
ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن

عندالش فعی قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله
منهم من ذهب الى ان موجبه ظنی ومنهم من ذهب الى انه قطعی بمعنی انه
لا يحتمل الخصوص احتمالاً ناشياً عن الدليل تمسك الفريق الاول بان
كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير بمعنی ان العام لا يخلو عنه الا
قليلاً بمعونة القراين كقوله تعالى ان الله بكل شیء عليم ولله ما فی السموت
وما فی الارض حتی صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض و
كفی بهذا دليلاً على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع
فی الخاص شيوع التخصيص فی العام حتی ينشاء عنه احتمال المجاز فی الخاص
فان قيل بل لا معنی لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ فی تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة
كاف فی احتمال المجاز وهو قايم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادراً ولما كان
المختار عند المص ان موجب العام قطعی استدل على اثباته اولاً وعلى
بطلان مذهب المخالف ثانياً واجاب عن تمسكه ثالثاً اما الاول فتقريره
ان اللفظ اذا وضع لمعنی كان ذلك المعنی لازماً ثابتاً بذلك اللفظ عند
اطلاقه حتی يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ وكان لازماً
قطعاً حتی يقوم دليل الخصوص كالخاص ثبت مسماه حتی يقوم دليل المجاز
واما الثانی فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة
لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع فی كلام العرب من الالفاظ العامة
يحتمل الخصوص فلا يستفهم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان
عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما
صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام الحكم بعتق جميع عبيد من
قال كل عبد لی فهو حر وهذا يؤدی الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال
فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس فی الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة
فی حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت فی حق العلم فلم يلزمنا
الاعتقاد القطعی ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا ارتفع الامان
قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس فی وسعنا الوقوف على
الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة فی حقنا لا علماً ولا عملاً واقيم السبب الظاهر
مقام الباطن تيسيراً وبقی ما يفهم من العموم الظاهر قطعياً وقد يقال ان
العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة فی حق التبع
وهو العمل فاولى ان لا يعتبر فی حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه منتقض
بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها فی حق التبع احتياط وذلك

فی حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى
مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك
المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف
فی العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال فهو لا ينافی القطع بالمعنی المراد وهو عدم الاحتمال الناشی
عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعياً مع انه يحتمل الخصوص احتمالاً
غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعی مع احتماله المجاز كذلك
فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكماً ولا يبقی فيه احتمال الخصوص اصلاً
كما يؤكد الخاص فی مثل جاءنی زيد نفسه او عينه لرفع احتمال المجاز بان يجیء
رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالاً ناشياً عن الدليل فهو
ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم
ان التخصيص الذی يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو فی غاية القلة
لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتی وفيه نظر لان
مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير
مستقل او بمستقل موصول ومتراخ ولا شك فی شيوعه وكثرته
بهذا المعنی فاذا وقع النزاع فی اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير
المستقل او بالمستقل المتراخی فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات
شايع فيه بمعنی ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة
فی تناول الحكم لجميع الافراد فی العام سواء ظهر له مخصص اولا ويصير دليلاً
على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعياً والمص توهم ان مراد
الخصم ان التخصيص شايع فی العام فيورث الشبهة فی تناوله لجميع ما
بقی بعد التخصيص كما هو المذهب فی العام الذی خص منه البعض و
لهذا قال لا نم ان التخصيص الذی يورث شبهة فی العام شايع بلا
قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص ای القصر على البعض شايع
كثير فی العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية فی
كل عام فيصير ظنياً فی الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلاً
ولا يكون لقوله بلا قرينة معنی ثم لا يخفی ان قوله وان كان المخصص
هو الكلام فان كان متراخياً لا نم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد
بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة فی منع كونه مخصصاً بالمعنی
الاخر الاخص قوله واذا ثبت هذا ای كون العام قطعياً عندنا
خلافاً للشافعی فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما

على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان
لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره
متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص
في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة
فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت
حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص
والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا
معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله
تع والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي علي رض
فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة
اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني
فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة
الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او
عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال
او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا
تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى
الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان
موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين
على رأي ابن مسعود رض فان قوله تع واولات الاحمال متراخ عن قوله يتوفون
فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام
عن الخاص وعليه ويكون ناسخا لقوله تع والذين يتوفون في حق الحامل
المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايض
ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا
يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تع والذين يتوفون في حق غير الحامل
قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث
تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما
تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر
عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره قوله
حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام
فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به
على ما سيجيء قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعي

واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول
ليس بمخصص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما
يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة
نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاء القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة
والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او
نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر
الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء و
الاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما
جاءني الا زيد احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم
ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول
المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او أخر ولا يخفى
انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض
التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية
والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير
فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول
بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل
على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت
بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال
آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب
الشافعي وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب
للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت
من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا
وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا
الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد
ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء
فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي و
غيره وقد سبق ان المتراخي ينسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق
على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص
وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص
لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع
مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض

مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا
واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى و
اوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ
قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا
في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس
العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا وهو ان يكبس في التنانير و
يباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة حنثه
ابو حنيفة اولا برأس البقرة والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما
برأس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي
فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب
او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا
لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك انه من قبيل المشترك او المتواطي
اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر
لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه مملوك رقبة لا يدا حتى
يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة
بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف يتادى الكفارة بالمكاتب
دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب
كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك
انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان
الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو
حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان
عند ابي حنيفة رحمه لان كلا منهما وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه
معنى زايدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به
فبهذه الزيادة يختص عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في
العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز والجمهور على
انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي
غير محصور اي له كثرة يتعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري
حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز
ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان
بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان
بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي متصل

او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار
المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي
وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من
حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء
او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما
فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي
بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء
ونحوه فهو ممنوع وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع
وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت
من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير
بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء
بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك
قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي
قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثلا الحكم بان كل
اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول
ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات
لا غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها
بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة
الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة
وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على
فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك
المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة
لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في
المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله
لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان تفرد اللفظ بعينه بالتعيين
او بتدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف
الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في
مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما

وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه
موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون
مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله
قبل التخصيص فلم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب
تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل
المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار
حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وصفين واما بحسب وضع
واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره
فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك
لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من
حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة
لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة
على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق
المجاز وللاشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المصرح وقد يجاب عنه
بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا
كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ
عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول
العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى
هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول
وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء
فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير
المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي
عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط
باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين
في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على
ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب
وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل
ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نم انه كتكرير
الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع
له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج
البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان

الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة
صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما يتناوله
من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى
بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان
كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون الكثر فلو قال مماليكي احرار الا
فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون
المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي
قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام
بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما
يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط
الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض
مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو
حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان
العام المقصور على البعض لا يخ اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى
الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على
البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير
المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا
اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى
الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو
العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي
العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان
العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون
البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل
قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي و
المجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان
قطعيا قبل ان يتحقق الاجماع والاجتهاد وان كان المخصص غير العقل
والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة و
النقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم
القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند
الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام
قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان

معلوماً فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولاً يسقط المخصص ويبقى العام على ما
كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوماً كان المخصص
او مجهولاً والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولاً يسقط
المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلاً فلا
يصلح معارضاً للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص
اليه لكون المخصص مستقلاً بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر
الكلام لا يفيد بدونه شيئاً حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة
كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولاً مجملاً متوقفاً
على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه
منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً ويقيناً اما كونه حجة
فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض
شايعاً واقعاً من غير نكير فكان اجماعاً واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج
منه البعض لم يبق مستعملاً في الكل بل فيما دونه مجازاً وما دون الكل افراد
متعددة متساوية في كون اللفظ مجازاً فيها من غير رجحان ولا يثبت
بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولاً فلان ما ذكر انما يصح في
المخصص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص
متعين مثلاً اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون
تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانياً
فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا
يبقى العام حجة اصلاً ويصير مجملاً موقوفاً على البيان وغاية توجيهه ان المراد
انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولاً
لا يترجح شيء منها وان كان معلوماً يترجح ما وراء المخصوص لكن ظناً لا قطعاً
لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مخصّاً
بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعياً جاز
في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوماً كان
المخصص او مجهولاً ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعاً ويعلم من جواز تخصيصه
بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضاً لخبر
الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسياً في الصوم وذلك
لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز
ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال
في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا

يصلح القياس معارضاً له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على
ان المخصص لا يجب ان يكون مقارناً للقطع بتراخي القياس عن الكتاب و
ليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص
المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه
مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان انه ثبت
الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن
محل الخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد
بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظاً من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية
فالمخصص ان كان مجهولاً اي متناولاً لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله
يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في
الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً بيقين فلا
يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب
العمل دون العلم وان كان معلوماً فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو
الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام انه كم خرج
بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله
على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصاً مستقلاً
بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوماً فيجب ان يبقى العام بحاله
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل تمكن فيه
ضرب شبهة لكونه ثابتاً من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم
فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم
يبطله والمعلوم المخصوص بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع
اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول
للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى
ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك
كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني
انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان
السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ
يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع هذا الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله

لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتى فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل
المخصص اصلا لان كلا شبهتيه يقتضيان عدم التعليل فتلك شبهه بالناسخ
وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو
صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لشبهه
بالناسخ اى لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة
المورَدة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال
الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى
العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام
المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا
يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان
صحة التعليل توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته
فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال
الغير قائم لما فى العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها فى اى قدر
من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا
لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك
لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله اذ هو اى
القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما
هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه
البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام
كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم
يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت
العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد
التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول
بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح
مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط
منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم
صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشىء من افراد العام والكلام
فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل
للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا
القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا

لذلك العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فيجوز تخصيصه بالقياس
وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير
الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان
قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة
رح قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشىء فى العقد انما هو بصفة
المالية والتقوم وذلك لا يوجد فى الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت او
بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان
يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا فى الصورة
الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فى الثانية حتى لو كان
قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التنصف
وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف
الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت
البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما فى
الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل منهما قبوله فى الاخر حتى لا يملك
المشترى قبول احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند
صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا الضرر بالبايع فى قبول
احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا
ومدبرا وام ولد يصح فى العبد اجيب بان الكلام فى كونه شرطا فاسدا
وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط
صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وههنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى
الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم لما عرف فى موضعه
من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على
ما سيجىء تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة
اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار
معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع
سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او
المشترى بالخيار فى سالم ثلثة ايام مثال الثانى باعهما بالفين على انه
بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا بالف على انه
بالخيار فى احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار فى احدهما
غير تعيين لثمن كل ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل

الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية
شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في
الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية
وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في
الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه الفسخ
ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فتلائم شبه الفسخ المقتضي للفسخ و
جهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فتلائم شبه الاستثناء
وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء
ايضا يوجب صحتها لكون الاستثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه
الفسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه
الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين فلان
شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الفسخ يوجب انعقاده في العبدين
فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار
غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا
مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة
جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل
في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره
يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله
وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة
التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم
في محل الخيار بنص قايم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان
العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم
كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الحر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع
القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا النص
قايم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة
فبقي الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل
الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل
في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن
القن قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة

الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة
قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان
كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم و
اما باعتبار شبه الفسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا
صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل
ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار
والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه الفسخ وفي غيرها جهة كونه
غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل في الفاظه اي الفاظ
العام على ما ذكره المص والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره فهي اما لفظ عام
بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد
من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ
مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط
اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد
واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل
الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد
على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط
اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة
الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد
اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر
قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره
في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صايم والا
ففعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه
واحد حتى لو قال الرهط والقوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل
لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد
فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء
المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث
هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا
الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج
الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد
سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم

فلو دخله واحد يستحق درهماً ولو دخله جماعة معاً او متعاقبين استحق كل واحد
الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد
آخر مثل من دخل هذا الحصن اولاً فله درهم فكل واحد دخله اولاً منفرداً
يستحق الدرهم ولو دخله جماعة معاً لم يستحقوا شيئاً ولو دخلوه متعاقبين
لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط
بالاجماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع
مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم
يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع
الآحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند
الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد
لانه يكون مبهماً غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة
شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا
اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما
صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها
لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة
كالرهط او للعشرة فما دونها لجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس
ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف
او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركاً حيث وضع بدون
التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون
اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد
المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعاً وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او
اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة
اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء
وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج
امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا
بوجوه الاول قوله تع فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعداً لان الاخوين
يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث و
الوصايا حتى ان للاختين الثلثين كما للاخوات وللاثنين ما اوصى
لاقرباء فلان الثاني قوله تع فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله
لرجل من قلبين الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة
من اللغوي فكيف من النبي عم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة

باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم
لما تعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا
وايضاً ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضاً يصح نفي
الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضاً يصح رجال
ثلاثة او اربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لمراعاة صورة اللفظ
بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعاً لان اسماء الاعداد
ليست جموعاً ولا لفظ اثنان مثنى على ما يقرر في موضعه ولانه يصح جاءني
زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات الخصم
اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقاً
وحجباً والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعداً
بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه
علم من قوله تع فان كانتا اي من ترث بالاخوة يعني الاختين لاب
وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات
في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة
فيكون للبنتين ايضاً حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق
دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة جزئية وايضاً يعلم ذلك
بطريق الاشارة من قوله تع للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان
حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني
البنتين ثم لما كان هذا موهماً ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفى ذلك
بقوله تع فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت
هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين
يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت
الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى
واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثاً بالقوة
او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة لما
روي ان ابن عباس رضهما قال لعثمان رض حين رد الام من الثلث
الى السدس بالاخوين قال الله تع فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا اجيز
ان اخالفهم فيما رأوه وروي لا استطيع ان انقض امراً كان قبلي
وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان
كلاً منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما

الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض او لتشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق
الجمع على الواحد تعظيماً في مثل قوله تع وانا له لحافظون مع الاتفاق على
ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو
الذي لا يكون من الشخص الا واحداً بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين
مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازاً عن استثقال الجمع
بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب
بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى
جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل
الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان
يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقاً وحجباً او في حكم
الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما
وارتفاع ما كان منهياً في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء
على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة
وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغة
على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المط اذ ليس النزاع في ج م
ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل
في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمايره ولهذا قال ابن
الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ
ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا
حاجة الى ذكره المص جواباً عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل
اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع
للمتكلم مع الغير واحداً كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على
الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق نحو فعلوا على الثلثة
والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من
ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا
المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع
مزاحماً للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان
ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام
حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته
ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة

وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة
بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه
مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه
كثير من الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص
فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى
ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المص ان العام
ان كان جمعاً مثل الرجال والنساء او ما في معناه مثل الرهط والقوم
يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعاً على اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج
اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخاً وان كان مفرداً كالرجل او في معناه
كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك
عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول
ان الجمع انما يكون عاماً عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في
جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار
الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازاً كما سبق وايضا
النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فح لا
معنى لهذا التفريع اصلاً الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج
النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص
الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد او اكلت كل رمانة في
البستان ثم قال اردت واحداً يعد لاغياً عرفاً وعقلاً ويمكن الجواب
عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما
يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة وعن الثاني بان
المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون
نفياً لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراءة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص
بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع
توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء
ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم
الا واحداً **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره
ابن عباس رضهما لانه اسم لقطعة من الشيء واحداً كان او اكثر وقيل
لانه مفرد انضمت اليه علامة الجمع اعني التاء فروعي المعنيان وفي
الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او

اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص
انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله منها
الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال
وتقرير الاخير ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة
من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة
منها واحداً او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا او قد يكون حصة غير
معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد
يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف
ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من
الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون
بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة
وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في
ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازاً عن
ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف
الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة
لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحاً وتسهيلاً
اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال جداً والعهد الذهني موقوف على وجود
قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد
في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص
نظر لانه جعل العهد الذهني مقدماً على الاستغراق بناء على ان البعض
متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالاً في
الشرع واحوط في كثير الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة
وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد
بدون الماهية وقد جعله متاخراً عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد
فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا لو سلم
فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة
النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا
بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في

الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في
الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى و
رجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايض حيث مثل بعد ذلك لتعريف
الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعني
بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس
الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف
الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما
اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون
خاصاً اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحداً او اسم علم كسوت زيداً
الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء
الرجال الا زيداً فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول
ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة
عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء
العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد
ان الاستثناء المتصل من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان
المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب
الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد
فيه من اعتبار التعدد فان كان محصوراً شاملاً للمستثنى بشمول العشرة
للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء
والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث
ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في
الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيداً ليس
من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع
المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء و
الاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل
قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية
في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان
ليس للقصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري
العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة

الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عم كان حقيقة
الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق
وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع
النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت
الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات
كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد وتعم في النفي مثل لا يحل لك
النساء اي واحدة منهن ففي قوله تع انما الصدقات للفقراء يكون معناه
ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق
ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان
جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد
بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذاك الجمع لانا نقول
لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمط حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى
فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام
معمول به لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس
ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه
مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا
معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع لمعنى الجمعية والتكثير باق
وان يحصل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن
فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير
ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير
باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده
من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا يتم انتفاء العهد الذهني في شيء من
الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه
في الكلام كقوله تع لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا
معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب
يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه
جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف
الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من
هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق

حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني
على ما بيدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه
الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما
لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تع لا تدركه الابصار
انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو سلب
العموم اعني نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى
لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون
سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم
لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تع وما الله يريد
ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد
يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر
اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة
الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا نثبت العلم
بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال
والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع
من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون
على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على
كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه
عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض
ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون
الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل
لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم و
الشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع
فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول
انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني
ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل
هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات
اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال

اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكره من
الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون
مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة
بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد
سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان
تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود
الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود
الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم
كذا ذكره المحققون والمص جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني
المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت
البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله
عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تع ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله والسارق والسارقة اي الذي سرق و
التي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف
واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم
قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بانه
ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون
الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي
الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من
ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او رجلان او لا رجل في الدار فهو للعموم
قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب
الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص
والاجماع اما الاول فلان قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون
بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء
تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهودي ورد قولهم ما انزل
الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر
شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب
الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم
ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة
السالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات

الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع فلو لم يكن صدر
الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تع وتقدس توحيدا و
للاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله
او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء
الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه
انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري الخالق للعالم الذي هو فرد خاص من
مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل
من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان
قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس
قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان
القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد
هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز
ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة
سوى الله لا على نفي مغايرة الله لكل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان
الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض
مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين
للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب
رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة
في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض
للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان
يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة
في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة
بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا
حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال
بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان
هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد والمص استدل على عمومها بوجهين
الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف
خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل
قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل
للنهي عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام
عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا اشارة

الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة
المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه
او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم
علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل
على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو
حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال
في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام
وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس
رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان
بعينه جار في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث
قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول
واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع
بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فبقوله
لا اجالس الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة
دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد
كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم
من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف
للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس
دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا
عالما والله لا اجالس رجلا ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في
غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف
عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان
اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص
ههنا الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا
لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا المجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى
خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان
كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب
ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما
يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة
في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص
لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة

المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله
تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع
انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة
تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو
المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل
بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات
واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا
للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نم عدم
تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة
واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك
ليس بلازم ولهذا فسره المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة
لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعين واما النزاع في
عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم
لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا
صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل
فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان و
كذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت
فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا
فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما
انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما
اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة
بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير و
التعريف او بدونها ويحتمل يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة
ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا
اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة او
نكرة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة
فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا
سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي
هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت

النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس
والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل
لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل • وقلنا القوم
اخوان • عسى الايام ان يرجعن • قوما كالذي كانوا • مع القطع بان
الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون
للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون
النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون
المراد به هو المراد بالاول وجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا
فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال
الله تع ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال
اهبطوا منها بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات
الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام
عن القراين والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع وهو
الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل
ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد
قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي
وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهذا كتاب انزلناه اليك
الى قوله ان يقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد
المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم
كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله
فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة
والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان
اعيدت نكرة كان غيره ولما كان عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان
يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول
كالنكرة اذا اعيدت نكرة وان اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة
اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن
يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود وروي عن النبي عم
انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن
يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف

المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم
عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف
العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجوه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد
للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل
على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان
معه كتابين واشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تاكيد قوله وان اقر
بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك
الصك فلا يجب الا الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا
بالمال الثابت في الصك فان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين
بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب
فعند ابي حنيفة رح يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين
في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني
غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين
وعندهما رح لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار
لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد
اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها
في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه
لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين
والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان
احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم في مجلس آخر عند
شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا
اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد
بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين و
تخريج المص فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء
على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها
اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص
والقصد الى فرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق نحو
لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة
الى المعرفة فمعناها انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل
البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف
المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او

شرطاً وقد صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملاً انها نكرة وصف بحسن
العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء فى انها مبتداء واحسن عملاً
خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبداً
من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على
خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب
بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات
العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اى عبيدى ضربك فهو
حر فضربوه جميعاً معاً او على الترتيب عتقوا جميعاً وان قال اى عبيدى
ضربته فهو حر فضربهم جميعاً لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان
ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق
من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى
الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى
النكرة التى يتناولها اى وانما لم يعتقوا جميعاً ولا واحد منهم فيما اذا
قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معاً
لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على
التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد
فحملوها معاً عتقوا جميعاً لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى
موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل
بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل
بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة
النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شىء من الصورتين
اذ الجملة صلة او شرط لان اياً ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة
وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها
كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية
له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا يرى
ان يوماً فى ما اذا قال والله لا اقربكما الا يوماً اقربكما فيه عام لعموم الوصف
مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب
قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد
بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير
اليوم عاماً به وايضاً المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها
فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه

بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولاً فلان
الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له
ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانياً فلان الفعل
المتعدى يحتاج الى المفعول فى التعقل والوجود جميعاً والى المفعول فيه فى الوجود
فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة
بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضرورياً لا ينافى الربط وكون الفاعل ايضاً
ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة
بل يؤكدها قوله وههنا فرق آخر تفرد به المص حاصله ان اياً لواحد منكر ففى
الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق
واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق
الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع
النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية
يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه
فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير
الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول وهذا
الفرق ايضاً مشكل اما اولاً فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور
فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما
ثانياً فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معاً
او على الترتيب فينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار
البعض او يعتق كل واحد لما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل
منفرداً بالمضروبية كما فى الضاربية واما ثالثاً فلانا لا نم فى الصورة الاولى
عدم اولوية البعض مطلقاً بل اذا ضربوه معاً وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم
اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى
المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحداً من عبيدى فانه
لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض
يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون
خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح فى المضاف
الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون
للاثنين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت المراد
المضاف الى المعرفة لان الكلام فى اى عبيدى ضربك او ضربته قوله
ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان

نعمان ذوى العقول لان من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو
وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو والى غير ذلك فعدل
فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما
الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد تكونان للخصوص و
ارادة البعض كما فى قوله تع ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا
ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم
بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق
على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من فى التبعيض
هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة
تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة
اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت
منهم وكقوله ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله ذلك
ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق
بين من شاء من عبيدى وبين من شئت من عبيدى ان فى الاول قرينة
دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم
ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه
لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المص تقريره ان من يحتمل
التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود
البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع
وتركا للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من
بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير
كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا على
تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض
العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد
انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان
تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق
الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا
نظر وهو ان البعضية التى يدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية
لا البعضية التى هى اعم من ان يكون فى ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان

التبعيض متيقن وهو ظ **قوله** ومنها ما فى غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة و
الاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تع فاقرؤا ما تيسر يجب
قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم ان كان ما فى بطنك غلاما فانت
حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون
الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وقد مر وجههما اما وجه قول ابى يوسف
ومحمد رحه فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما
وجه قول ابى حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث
قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله
تع والله خلق كل شئ وقوله تعالى واوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق
بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال ويراد
واحد بخلاف ساير ادوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام ومن وما
وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رحه ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من
كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل
للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا
الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص مثل ذلك من
العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل يعنى اذا
اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم
اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل
الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم
لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه
مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فلكل اى لكل واحد من
العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن
وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس
بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف
فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد
بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن
الكل او الجميع ليكون الكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد
وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة
فى موضع النفى فلا مشاركة تصحح الاستعارة **قوله** وههنا فرق آخر حاصله ان
الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه
يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه

كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون
من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى
كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد
وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل
كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى
المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان
قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب
التنبه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكانه
المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك **قوله**
فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد
دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة
الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا
معا او على سبيل التعاقب بصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال
النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظ واما في جميع من دخل
فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا
فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع
نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صيغة الاجتماع فالعشرة
كشخص سابق بالدخول على ساير الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما
مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من
وكل فظ واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد
وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام و
اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا
النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم
يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا
فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمص بان امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق
الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا
ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق
الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما
صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المص كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في

معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن
ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس
ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند
الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا
كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض
معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة
كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا
لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه
ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا
بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق واحدا كان او جماعة
من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر
ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل
واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا
دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى
الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي
استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا
نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم
انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة
النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه
اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن
بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى
عمومه لان الظاهر من حال الصحابة العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم
الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا
الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة
معينة والمص مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عم داخل الكعبة ولا يخفى انه
لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان
والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره
انما يلحق به بدليل من دلالة النص او القياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك
بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو
سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار
عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان

عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ
عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة لكل جار
غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة
انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم
بان يقول مثلاً الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية
الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال وحادثة يعني يكون
له تعلق بذلك السؤال والحادثة وح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع
ان يكون اللفظ قطعاً في الابتداء لا يحتمل الجواب وتعين بغير المستقل ما لا يكون
كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من
كلام موجب او منفي استفهاماً او خبراً وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق
استفهاماً او خبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون
نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقراراً الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف
حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي استفهاماً
وخبراً قوله حملاً للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب
تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء
المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة
الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل
بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما
يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفاً عليه قوله العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص
السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من
الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب
خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعاً على ان العبرة لعموم
اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية
اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة
المجن وكقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عم خلق
الماء طهوراً لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جواباً للسؤال عن بئر بضاعة
فان قيل لو كان عاماً للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة
العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق
الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون
بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص

لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم
به بل قد يكون نفس اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه
القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال
وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة
في العموم والخصوص قوله فصل حكم المطلق ذكر المطلق والمقيد عقيب العام
والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه
حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما
اخرج من الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان
كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق و
المقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد
الحكمين موجباً لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل
اطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً وان كان احدهما موجباً لتقييد الآخر بالذات مثل
اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا
تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا
يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت
معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال
لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد
المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجباً فبايجابه وان كان منفياً
فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو
المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء
كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه و
معناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة
بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان
الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكورة ليس باعتبار حمل
المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم اما ان اتحد فاما ان يكون منفياً او
مثبتاً فان كان منفياً فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان
الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق
مع المقيد وان كان مثبتاً فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت
ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافاً للشافعي رحمه وان اتحدت فاما ان
يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب
الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في احد الحديثين ومقيداً بالاسلام

في الآخر والآحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة
ابن مسعود رض ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به
وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد
في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني
انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رض فانها مشهورة
بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي رض فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء
رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي رحمه لما لم يشترط التتابع لانه
لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق
عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين قوله له ان
المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف
الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر
القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب
اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم والحادثة وههنا
لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان
متعارضين قوله لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث
عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد
المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد او الاشتغال به يوجب
ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة
هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف
في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه
بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
قوله وقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة
في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضه ام المرأة مبهمة في
كتاب الله تع فابهموها اي خلوا تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها
وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل
المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك
لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك
في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على
المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على

المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في
حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق
من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد
يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب
القيد وفضيلة وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من
ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد
بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم
الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجي في فصل مفهوم
المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو
اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص
على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء
المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له
لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول
مم بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق
غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين
هذا ولكن للخصم ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد
ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل يدل على وجوب المطلق
اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة
هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية
الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم
الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد
ايض ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب
انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما
مر قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي وغيره فان قلت
هذا صريح في ان النفي ايض مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة
فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا فانه عدم اصلي
لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته
لما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق قلت تسامح في العبارة والمقصود
انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة
المطلق عليها اتي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى

حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون
الشمول لظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله**
لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد
بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورد في المحصول جوابا عما قيل ان قوله
اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا
فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة
الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله فصل** حكم المشترك التأمل
في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير
توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع
استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في
استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا
بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد به الجارية والباصرة
والجارحة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي
حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات
واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا لم يكن
الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب
والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي
رحمه انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما
خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم
على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في
الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد
فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا
يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ
موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون
حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين
على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق
فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما
انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني
ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد

به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد
من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى الثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه
موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد
من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر
او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون
موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين
يثبت المدعى اما على الاول فظ واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه
بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند
الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين
ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا
المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر
الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن
الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد في حالة واحدة وهذا بط بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين
حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين
اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تع واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع
الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ
بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي
المعنى الذي خص به اللفظ وهو بط ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة
المعنى الاخر وهذه مغلطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين
قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام
وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال
في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه
بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ
بالمعنى اي تعيينه لذلك وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من
المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا
من غير استعماله في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين
نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد
مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو بط لما سياتي بيان

اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من
المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من
اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا
اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا
ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل
تحته كل فرد وهو غير الموضوع له واجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست
الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد به فيدخل فيه كل واحد بخلاف
العام وفيه نظر لانه اذا كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد
تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز والاوجه ان يقال ان محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او
المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ مناطا للحكم لا داخلا تحت معنى
ثالث هو المراد والمناد واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور
الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر
على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل
واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو
اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ
في معنى مجازي يعمهما ولهما لكونه من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما
باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ
في المجازيين بط بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين
الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون
حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلت
سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما
كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض
على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق
على ما نقل عن المص قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء
انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل
فلان يصلي فاقرأوا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء
عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك
هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان
قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا الامر
ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة

يعظمونه بما يوافق وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه
لكان كلاما حسنا قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان
اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن
الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف
ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله
وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى
بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه
الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان
اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا
يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة
اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظ فلا بد ان يكون السجود في كثير من الناس
لمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية
ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد
بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في
الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا
لا يبعد هذا ايض بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع
الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير
من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي
مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم باستحالته فيه نظر ايضا
لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله بل باعتبار
ان ليس لها وجوه ولا جباه كما نحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي
والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات
بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح
قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء
والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية
والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى
وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح
فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر
الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا تسمعون قوله التقسيم
الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل
استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة

وان استعمل فی غیره فان كان لعلاقة بینه وبین الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو
ایضا من قسم الحقیقة لان الاستعمال الصحیح فی الغیر بلا علاقة وضع جدید فیكون
اللفظ مستعملا فیما وضع له فیكون حقیقة وانما جعل من قسم المستعمل فی غیر ما وضع
له نظرا الی الوضع الاول فانه اولی بالاعتبار فان قیل فالمستعمل فی غیر ما وضع له فی
الجملة لا ینحصر فی المجاز والمرتجل بل قد یكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقیقة من جهة
مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان یفتقر الی زیادة تفصیل وبیان اخر حكمه فان
قیل الاستعمال لا لعلاقة لا یوجب عدم العلاقة فان المرتجل یجوز ان یكون مجازا
فی المعنی الثانی من جهة الوضع الاول قلنا لما تعذر الاطلاع علی ان الناقل هل
اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول
منقولا والثانی مرتجلا فلزم فی المرتجل عدم العلاقة وفی المنقول وجودها لكن لا لصحة
الاستعمال بل لاولویة هذا الاسم بالتعیین بهذا المعنی ثم قید الاستعمال لا بد منه فی تعریف
الحقیقة والمجاز اذ لا یتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه یكفی فیه مجرد
النقل والتعیین وقیدنا الاستعمال بالصحیح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض
فی السماء من غیر قصد الی وضع جدید والمراد بوضع اللفظ تعیینه للمعنی بحیث یدل علیه
من غیر قرینة ای یكون العلم بالتعیین كافیا فی ذلك فان كان ذلك التعیین
من جهة واضع اللغة فوضع لغوی والا فان كان من الشارع فوضع شرعی
والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغیرهم فوضع
عرفی خاص ویسمی اصطلاحیا والا فوضع عرفی عام وقد غلب العرف عند
الاطلاق علی العرف العام فالمعتبر فی الحقیقة هو الوضع بشیء من الاوضاع
المذكورة وفی المجاز عدم الوضع فی الجملة ولا یشترط فی الحقیقة ان یكون موضوعا
لذلك المعنی فی جمیع الاوضاع ولا فی المجاز ان لا یكون موضوعا لمعناه فی شیء
من الاوضاع فان اتفق فی الحقیقة ان یكون موضوعة للمعنی بجمیع الاوضاع
الاربعة فهی الحقیقة علی الاطلاق والا فهی حقیقة مقیدة بالجهة التی بها كان
الوضع وان كان مجازا لجهة اخری كالصلوة فی الدعاء حقیقة لغة مجاز شرعا
وكذا المجاز قد یكون مطلقا بان یكون مستعملا فی غیر ما هو الموضوع له بجمیع الوضعیات
وقد یكون مقیدا بالجهة التی بها كان غیر موضوع له كلفظ الصلوة فی الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقیقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الی المعنی الواحد قد یكون
حقیقة ومجازا لكن من جهتین كلفظ الصلوة علی ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة
ایضا لكن باعتبارین كلفظ الدابة فی الفرس من جهة اللغة علی ما سیجیء ثم اطلاق
الحقیقة والمجاز علی نفس المعنی او علی اطلاق اللفظ علی المعنی واستعماله فیه
شایع فی عبارة العلماء مع ما بین اللفظ والمعنی من الملابسة الظاهرة فیكون

مجازا لا خطاء وحمله علی خطاء العوام من خطاء الخواص فان قیل لا بد فی
التعریفین من تقیید الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما
جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة فی الشرع مجاز فی الدعاء مع انه مستعمل
فی الموضوع له فی الجملة وحقیقة فی الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فی غیر
الموضوع له فی الجملة بل لفظ الدابة فی الفرس من حیث انه من افراد ذوات
الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فیما هو من افراد الموضوع له ومن حیث
انه من افراد ما یدب علی الارض حقیقة لغة مع كونه مستعملا فی غیر ما وضع
له فی الجملة اعنی العرف قلنا قید الحیثیة ماخوذ فی تعریف الامور التی تختلف
باختلاف العبارات الا انه كثیرا ما یحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند
عند تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحیثیة فالمراد ان الحقیقة لفظ مستعمل فیما
وضع له من حیث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل فی غیر ما وضع له من
حیث انه غیر الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة
فی الدعاء شرعا لا یكون من حیث انه موضوع له ولا فی الاركان المخصوصة
من حیث انها غیر الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة فی الفرس فی اللغة
لا یكون مجازا الا اذا استعمل فیه من حیث انه من افراد ذوات الاربع خاصة
وهو بهذا الاعتبار غیر الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم یوضع فی اللغة لذوات
الاربع بخصوصها ولا یكون حقیقة الا اذا استعمل فیه من حیث انه من
افراد ما یدب علی الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قیل تعریف
المجاز شامل للكنایة فلا بد من اشتراط قرینة مانعة عن ارادة الموضوع له
احترازا عنها قلنا سیجیء ان الكنایة مستعملة فی المعنی الموضوع له لكن لا لذاته
بل لینتقل منه الی ملزومه وان الاستعمال فی غیر الموضوع له ینافی ارادة
الموضوع له واما الكنایة باصطلاح الاصولی فان استعملنا فی الموضوع له
فحقیقة والا فمجاز فلا اشكال فان قیل المجاز بالزیادة او النقصان خارج عن
الحد كقوله تعالی لیس كمثله شیء واسئل القریة قلنا لفظ المجاز مقول علیه
وعلی ما نحن بصدده بطریق الاشتراك او التشابه علی ما ذكر فی المفتاح والتعریف
المذكور انما هو للمجاز الذی هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فی المعنی لا للمجاز
بالزیادة او النقصان الذی هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار
تغییر حكم اعرابه لا یقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنی فیكون مستعملا فی غیر ما
وضع له ضرورة انما وضع للاستعمال فی معنی لانا نقول لا نم انه مستعمل لا
لمعنی بل غیر مستعمل لمعنی والفرق واضح علی ان الاستعمال لا لمعنی لا یستلزم
الاستعمال فی معنی غیر المعنی الموضوع له بل ینافیه وهو ظاهر فی التحقیق ان معنی

ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه
لمجرد الذكر لا يكون استعمالاً ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين
ولا فى عبارة فخر الاسلام رحمه لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف فى
عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو
ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان
لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو فى
الاول حقيقة وفى الثانى مجاز موهما ان كلاً من المنقول والمرتجل قسيم مقابل
للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه
حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية
والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب فى غير الموضوع له بحيث
يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الاول لان
وصف المنقولية انما حصل من جهة فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى
كالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول
مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى
الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة
لغة وبالعكس شرعاً وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعاً
له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى وشرعى
وعرفى واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسماً حاصلاً من ضرب الاربعة فى
الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى
عرفى او اصطلاحى مثلاً وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال
منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع
خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من
افراد المعنى الثانى اعنى المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى
المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى
وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز
من جهة الاول مثلاً لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد
ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفاً وان كان من حيث انه من افراد
ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفاً لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد
بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة
حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة
سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى

ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه
كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم
لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان
كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه
الاول اعنى الحقيقى ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى
فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول اى
ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه
له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع و
التعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على
كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما
يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق
من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من
حيث انه كذلك وانه قد صار موضوعاً للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات
المبتداة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول
فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثانى
بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثانى فان
وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها
لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى بعض الالفاظ ولا يلزم
صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فى هذا معنى عدم
جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح فى وجه
تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يعنى ان الصريح والكناية
ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما
عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر
الى كونه لفظاً مستعملاً والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد
فيهما معنى حقيقياً او معنى مجازياً واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد
فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة
او نحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة التفسير والبيان
فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل فى الكناية لما عرفت
من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات قوله الحقيقة والذات
وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان استعمل
قاصدين الاستتار وان كان واضحاً فى اللغة او الانكشاف وان كان

خفياً في اللغة احترازاً عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند
علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ
استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يستعمل به الاثبات والنفي ويرجع اليه
الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصداً بطول
النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال
المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش
استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير
لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما
هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في
المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر
بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروطة بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع
له وميل صاحب الكشاف الى انه شرط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر
في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر
الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية ان اسند الى من يجوز عليه النظر
وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فان قيل قد
ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده
او معناها وغير معناها معاً والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث
الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيماً للحقيقة والمجاز مبايناً لهما قلنا اراد
بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وبصرحه عقيب
ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح
وعدمه لا يقال فان اريد بالكلمة معناها وغير معناها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
او لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما
بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا
بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصداً وبالذات اذ لا معنى
لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان
ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصداً من غير تبعية
بل لكونه مقصوداً بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو
ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافياً لارادة ما
وضع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضاً منافياً
لارادة غير الموضوع له كذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة

والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين و
في الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المص رحمه الى انهما من صفات الكلام
كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية
دون الحقيقة والمجاز لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلا اعتبر
في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل
الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة
اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك
الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زماناً
له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل
عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو
موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب اولا كمات وسواء صدر عنه باختياره
اولا وسواء كان فاعلاً عند المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في تعريف الحقيقة
ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعاً او لا يطابق شيئاً منهما او يطابق له فقط
ولو قال فاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري
انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز
به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايض فاعل في اللفظ
ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلاً له في اعتقاد المتكلم بحسب
التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول
القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم
بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند
المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على
لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره
راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم
السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو
في عيشة راضية لان الفاعل لها هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول
الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند
المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون [illegible] للملابسة
احترازاً عن مثل انبت الحريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو [illegible] مجاز
لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قوله قد سبق انه لا
بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له
والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه

ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف واللون والاول اليه والمجاورة
واراد بالمجاورة ما يعم كون آخر في الآخر بالجزئية او الحلول او كونهما في محل
وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمص رحمه
في تسعة اللون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية
والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلاً بالفعل للمعنى
المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان
على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول
اليه اذ لو كان حاصلاً في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازاً بل
حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم
يكن ههنا لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون
لزوماً في مجرد الذهن وهو المقابلة او هو منضماً الى الخارج وح ان كان احدهما
دون الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية
اعني المشابهة والا فالملزوم اما يكون احدهما حاصلاً في الآخر وهو الحالية و
المحلية او سبباً له وهو السببية والمسببية او شرطاً له فهو الشرطية ولا يخفى ان هذا
ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه ترديداً بين النفي والاثبات
بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلاً مع الآخر وهو
الحلول والا فان كان سبباً له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الآخر
وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظاً
على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل
منه مفهوماً ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه
معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم
ان المراد مسمى ذلك اللفظ ولا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله**
في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى
المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي
المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله في زمان اعتبار
الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازاً و
التقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا
يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان
الاسم في مثل قتلت قتيلاً وعصرت خمراً مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار
قتيلاً وخمراً حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز ولا

كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار
خمراً او اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيماً فانه حقيقة لكونه خمراً عند المصير ويتيماً عند
التخليف فلهذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة
ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايراً للزمان الذي وضع اللفظ للحصول
فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان
وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان
كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى
ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلاً للمسمى في حال
تعلق الحكم به وفي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمراً وضع الكلام على ان
يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة
له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام
لم يكن اللفظ مجازاً بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون
مجازاً باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازاً باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل
فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل الفعل عليه بهيئته فاذا قلت
يكتب زيد مجازاً عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي
هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلاً له في ذلك الزمان
لكان الفعل حقيقة لا مجازاً واذا قلنا كتب زيد مجازاً عن يكتب باعتبار ما
يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر
عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلاً في الزمان
الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازاً فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي
للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث
فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع
له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من
المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان
سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل
وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى
لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي
بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل
في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب
المشاهدة ثم استعار لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول

ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب
كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع
له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازاً مع دوام كونه مما يدب على الارض قوله
الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي توهم
الحصول كما في عصرت خمراً فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع
عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد معنى لازماً
لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث
ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى الانفكاك في
التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى
بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا في الغائط
الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي
والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم
الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة
بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على
الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة
على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجاً عنه معناه او يكون كل
واحد منهما خارجاً عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجاً
عن الآخر لم ينافِ كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان
احدهما جزء الآخر كان احدهما وهو الكل خارجاً عن الآخر وهو الجزء قوله او
يكون صفته اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان يكون
اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد
جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلاً
ان لا يكون احد المعنيين جزءاً للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان
لا تكون وصفاً له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع
في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلاً اطلاق المشفر على شفة
الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون
مجازاً مرسلاً من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من
ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما
ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفاً له الى غير ذلك فان قلت
فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف
حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصفه

للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءاً من الطرفين او
شكلاً لهما فان قيل ان اللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ
في مثل رايت في الحمام اسداً هو زيد الشجاع مثلاً وهو ليس بوصف للملزوم
اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو
وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا
قلت رايت شجاعاً وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ
الاسد مجازاً ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم
اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقاً اعم من الانسان والاسد و
غيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة
فح لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضاً لا يصح ان
المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات
لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص
قوله واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح
المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا
الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه
الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال
الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال اسم
كل منهما في الآخر مجازاً والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس
فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليها وابتنائه عليها والمعلول المقصود
اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل
متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا
قالوا الاحكام علل غائية والاسباب علل آتية وذلك لان احتياج الناس
بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول
دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب
ما هو سبب محض في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه كما سيجيء والكل
اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة
ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة و
التبعية بهذا المعنى لا ينافي فهم الجزء سابقاً على فهم الكل والجزء اصل باعتبار
احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا التسليم ما منعه في صدر الكتاب
من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقاً

على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً
والجزء لازماً على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم
ان يكون تصور اللازم متاخراً في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث
يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة
الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي
يكون اليد او الرجل جزءاً منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس
فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف
حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره
فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجوداً بدونه واما اطلاق العين على الرقيب
فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيباً لا يوجد بدونه كاطلاق
اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوماً
والكل لازماً وعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على
ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا
ذكر المص رحمه انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل
الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء
يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية
والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم
ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس
ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح
اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون
اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو
محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلاً له بمعنى كونه محتاجاً اليه ويلزم منه جريان
الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم
الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى
يحتاج اليه الشيء وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند
الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتاً والثاني منعوتاً
كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المص الى انا لا نعني بالحال
والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض
في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في

الجنة قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا و
جدت العلاقات المذكورة بين معانيها فلذلك يجوز في الاسماء الشرعية
اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون
تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سبباً
للمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط
السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة
او الشرع وسواء كان الكلام خبراً او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى
المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه وغيره من ضبط
انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين
الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من
جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى
المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان
الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول
ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام
الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب
الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي
منك وقبل الزوج لا يكون نكاحاً واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين
لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج
الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اي منضماً الى مصالح
اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث
وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح
لكونه منبئاً عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج
والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب
اي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج
رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع
لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة
فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب
رعاية المعنى اللغوي لا يجب الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبراً في
هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان
معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما
لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعاً وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب

في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان
يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي قوله ولذا ينعقد بلفظ البيع لانه
مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون
انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون
سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك
حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبلعه على ملك المبيح وكذا الوصية
لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى بعد الموت
والهبة توجب اضافة الملك لكن ضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض
يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت
في النكاح لان العوض يجب بنفسه فتصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب
له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المص رحمه من الاتصال بين حكمي
الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما
اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك
والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة
والآخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على
السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة
العلة الغائية واما وضع المسئلة في عبد منكر فلانه لو قال ان ملكت هذا العبد
او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة
مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله
وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكوني
مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال
قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد
انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى
وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم
ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب
ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند
قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن
مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء
حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يفتيه
على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا
يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي

نحن فيه هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا
يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو
الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة ولا يكون هذا منافيا
لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل
فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون
اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام
الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض
اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لانها اي الاستعارة
لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما
في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص
بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان
عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى
اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون
خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح
فان المرأة به قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج
والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال
عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة
قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية و
الشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه
فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده
الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك
القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد
حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تع ينزع عنهما لباسهما فان
المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا
يقال لم يصدر عن المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع
لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات
الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة
الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء في فصل الاقتضاء
الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة
على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من

الاعتاق لغة وعرفاً وشرعاً الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا
يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما
يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولاً اليه لا الى ازالة الملك
ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ
وكون اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلاً على
ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على
ان لا نم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل
شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي
معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى
حقيقة او مجازاً ليحصل العتق شرعاً واستعارة الطلاق لازالة الملك
ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعاً بخلاف ما اذا
قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن
اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق
في مثل اعتق فلان عبده مجازاً عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق
مستعاراً لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازاً عن اثبات العتق
ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازماً للمعنى المجازي
الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا
لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة
القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى
في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازماً له كالشجاع
للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في
ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الاتصال
في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم للقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب
لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص
على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان
والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات
المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل ان يقول قد يكون الاستعارة
مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة

باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به قوي
في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله
وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهراً بدرهم بعمل كذا ينعقد
اجارة ولو ترك واحداً من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او
داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعاً لامكان العمل بالحقيقة مع
تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل
فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهراً بعشرة لعمل
كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة
فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعاً
صحيحاً بحمل المدة على تأجيل الثمن او بيعاً فاسداً عملاً بالحقيقة القاصرة قوله
ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة
مثل بعت منك منافع هذا العبد شهراً بكذا لعمل كذا او لا يكون منا هذا اشكالاً
والا فعدم الصحة لازم قطعاً قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما
ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان
الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين
لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق و
الايلاء والظهار ولا الاعتاق سبباً لازالة الملك الثابتة بالطلاق
لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل
ولا البيع سبباً لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن
ملك الرقبة واسم السبب انما تطلق مجازاً على ما هو مسبب عنه فالحق ان
هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين
على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق
الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق
امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى و
كذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات
ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم
يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت
المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة
هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مبايناً
قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم

كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعاً واطلاق الهبة على النكاح لكونه
مثبتاً للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص
رحمه وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم انه يجب في المجاز باعتبار السببية
ان يكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث
جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبداً فهو حر
واراد الملك فملكه بهبة او ارثاً يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما
اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع
والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير بهما صفة
لا ذاتاً فانه يثبت في باب النكاح مقصوداً وفي ملك اليمين تبعاً ونحن انما اعتبرنا
اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا
لفظ الهبة مجازاً اثبتنا به ملك المتعة قصداً لا تبعاً فيثبت فيه احكام النكاح لا
احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك
ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلاً اطلاق المشفر على
شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان
باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه
قوله واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار
نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد
المجازات ان ينقل باعيانها من اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع
الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من
طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك
ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز
التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة اطلاق لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية
واللازم باطل اتفاقاً واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة
والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم
المانع ليس جزءاً من المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان
لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد
بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والنخلة مجاز
استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس بمجرد الطول بل مع
فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان
المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم

في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز
امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز
اتفاقاً ان كان اصغر منه سناً وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق
لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقاً
من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة
والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام ولا يقع
الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع
الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضاً ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا
معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في
كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف
على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي
خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية
وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازاً فيقع الخلاف في كل واحد من
الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضاً لان الاصل عنده
ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان
الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف
عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك
اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل
عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد
عندهم جميعاً كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المص رحمه
ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى
خلفه احترازاً عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل
ما صح تكلماً وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر
قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار
الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم
الى الوجود اولى وذكر المص في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال
منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف
على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه

ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان
يحصى بل وفي كلام الله تع ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل
هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء
في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو
ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا
ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي
ذلك الممكن ممكنا فلا تبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل
الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على
الامكان الظاهر ولم تنعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقد
على حيوة يجددها الله تع في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير
الحلف لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا يشربن الماء الذي
في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لا يقتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان
الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي
عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا فهم الاول
اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي
كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم
كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق
الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين
الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة
عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة
والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف عدل
عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون
مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فجعل اقرارا جواب سؤال
انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا للانشاء لحرية فالمعنى
المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل
ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين
لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل
اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه
مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال
عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف

يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق عتق
عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره
ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون
مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في
الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يتبين انه اراد
الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى
الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج
الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا
قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير
لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل
وذلك لحقها لا لحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه
اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك
ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب
ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاحضار
المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر
الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق
المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر
قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام
معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق قوله فان
الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة
وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث
جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم
استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه
مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس
معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين
متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة
وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل و
تلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع
بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير
ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في
الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا

وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية
اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك
الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد
من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص من انها لا تجري في الاعلام
لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم
دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخييلا
كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا
يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه
هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك
كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود
لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء
كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال انه
هذا ابي من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف
الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابي وهو لا يوجب العتق بالاتفاق و
حاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق وذلك لان ابي معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا
مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل
زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في
الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رح ولا قائل بالفرق
بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى
الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى
الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز
على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم
ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب
المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا
دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع
نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع
نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان قوله فهذا عين مذهبهما
فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم
الاستحالة فاين احدهما عن الآخر قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي
اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان

ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين
على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة
بالاتفاق ففهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا
اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي
بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب
انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم
بمطابقة الخبر الواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما
فيفتقر نحو زيد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف
نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع
قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه
للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان
الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد
بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم
اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد
او لم يقصد فلا بد من التاويل في الثاني كما في الاول ولان الاستعارة ربما
يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمي اسد وتكلم بدر ولان المحال
ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على
عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من
الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا
لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من
لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان
استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء
سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند
المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك
ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص
وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا
المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في
المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة
حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت
به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة
ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى

يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله تع من الفجر
خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه وفي مثل زيد اسد يجب ان
يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال
ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعاً لان المشبه متروك بالكلية
وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد
ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة
الى تاويل الابن بالمعتوق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت
العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء
الاصول يسمون مثله مجازاً كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو
استعارة بتفسير الجمهور ايضاً لكونه مستعملاً في المشبه المتروك وهو الرجل
الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد
على اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح
التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه
واطلق عليه اسم المشبه به قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم
كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من
انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد
الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك
المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة
في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما
يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاماً والجواب انه يجوز
ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون
لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز
او يكون المجاز مانعاً ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم
اتفاقاً لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع
بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة
من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقاً لتادية المعنى سواه فممنوع
لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم
في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق
المجاز من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة
بلاغة الكلام اتى علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز
واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى

استعمال المجاز وان اريد به الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه
لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام و
اخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق
بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي
يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاماً
فعام وان خاصاً فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ
فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من
صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع
دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي غير موضوع قلنا المراد بالوضع
اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع
واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من
احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيداً وتخصيصهم الصاع بالمطعوم
مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز
ومع ذلك فالتعليل بكونه ضرورياً من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب
القوم مما لا يعقل اصلاً لجواز ان لا يجد المتكلم لفظاً يدل على جميع افراد مراده
بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص
فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع
لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض و
وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث
يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً اما اذا اشترط في المجاز قرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع
للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير
صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ و
يراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً بان يكون كل منهما متعلق
الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل
الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق
به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازاً والتحقيق انه
فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذاك جوز هذا ومن لا فلا
واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا

القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقى جزء من
مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع الصور باعتبار اطلاق اسم
البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم
وحده لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة
وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض
وبالجملة لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ
الانسان على الآدمى والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى
والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه
عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح
بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانى
ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد فى حالة واحدة لا يكون مستقرا
فى محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى و
عدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب
الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يدل
على تنافى الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع
استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد
بطريقى الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد
يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما
الاول فلانه لا نزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام
فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدا يرمى احدهما
ويفترس الآخر ولا خفاء فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن
ارادته مع المتبوع واما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته
عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى واما الثالث فلانا
لا نم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز
ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء
الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب
القرينة على ارادة المعنى المجازى ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له فينافى الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة
المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى
اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل

فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع
له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى
وحده فيجب قرينة دالة على انه وحده ليس بمراد وهى لا ينافى كونه داخلا تحت
المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع
فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق
الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين فى مكان واحد يشغله كل منهما
بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى
والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل
على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة
على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة
استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا
فى المجموع الذى هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق اورد فى المتن من فروع الاصل
المذكور ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فى قوله تعالى
او لامستم النساء اريد بها الوطى مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس
باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رض فعنده المراد بها المس باليد ولا
صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث
لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف
لاجماع الصحابة على ان المراد بها الوطى وتحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل
ذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا
متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم
حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فى مفرد كالخمر
اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما
يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد
بالملامسة مطلق المس الشامل للوطى وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت
الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن
ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما فى نسبة
كما اذا اوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى
زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف
اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز فى
معتق معتقه لوجود الملابسة وهو كون زيد سببا لعتقه فى الجملة واما لفظ
المولى فحقيقة فى المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز فى معتق

وأما الظاهر انه سمي اسفل بالنسبة الى المعتق
اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى نسخه

المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المص وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه
اصل والفروع اعالي للاصول كاغصان الشجرة قوله وكذا لو اوصى يريد انه
لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية
مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة
عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رض وان كانت له
اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة
عند ابي حنيفة رض عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء
عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة
او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما
الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد
الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم و
لهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رض كما هو رواية
القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم
ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على
التوسع اذ الانسان بنيان الرب فينبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول
جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها
الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على
الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في
تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر
الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع
لا بان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع
الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في
البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون
باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس
المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس
معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته
كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا
صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا او راكبا فان
قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه
لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي

غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول وبدونه حتى
لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف
صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله
يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار
لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر
وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها
او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية
لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل
غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة نحو لبست الثوب يومين
وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وفيه اشارة
الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي
اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل
المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف
معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف
صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم
على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب
ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء
كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان
التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من
الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق
العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين
بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل
لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب
بها العمل فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر
هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او
اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية
قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به و
المضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم

يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو
قدم ليلاً لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما
يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد
الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلا في
الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة
الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما
ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه
فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد
المضاف اليه نحو يوم يقدم فلان قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه
لم يتعلق به تقديرا في نحو في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم
يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم
الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب
بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظاً ومعنى لا مقتصرة على المعنى
بخلاف المضاف اليه واعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما
ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد
الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم حمله في
الاول على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما
يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا
الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم او انت
حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع
ولا يمتنع مخالفته بمعونة القراين كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم
في الاول على بياض النهار وتعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق
الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين
تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد
الطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد
في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون
العبد معتقاً ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة
في تقييد كون الشخص مطلقاً او معتقاً بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة
وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين
او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو
قال امرك بيدك اليوم وغداً دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم

لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم
الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا
يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء
يقال فلان يأكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل
عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون
جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل
على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارة
فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي
الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئاً
او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي
النذر واليمين جميعاً ففي الثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي
الاخيرين خلاف واليهما الاشارة في قوله في المسئلة بقوله ونوى اليمين اي
مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين
والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب
الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر
لانه المفهوم عرفاً ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معاً
جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها
موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب
للمباح الذي هو صوم رجب وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي
هو مباح ايض كترك الصوم مثلاً لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده
وتحريم المباح يمين لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها
بالكفارة سمى تحريم النبي عم مارية او العسل على نفسه يميناً فعلى تقرير المص
الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه
اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك
في نفسه اذ لا تنذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه
اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم
ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايض تدل
على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازاً ففهم
الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ ح يكون مجازاً وقد
يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ

البيت المستعمل في معناه و فهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها و اليمين لازم لها فلا جمع و فيه نظر لما سبق
غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة و المجاز هو ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معاً
لا كون اللفظ حقيقة و مجازاً و كيف يتصور ذلك و المجاز مشروط بعدم ارادة
الموضوع له و لهذا عدل المصرح في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد
من اللفظ معناه الحقيقي و المجازي معاً فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة و لازمه
المتأخر كان جمعاً بين الحقيقة و المجاز سواء سميت الصيغة مجازاً او لا قوله و يمكن
ان يقال في جواب هذا الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة و المجاز لا
الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب
انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط و اما اذا نواهما جميعاً فقد تحقق ارادة المعنى
الحقيقي و المجازي معاً و لا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه
ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا
يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي مثبت باللفظ فلا عبرة بارادته
و لا تأثير لها و اعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص على سبيل التوارد و
الا فقد نقله صاحب الكشف عن شمس الائمة السرخسي مع الجواب بوجهين الاول
انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت
كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية و الثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت
بموجب النذر و لا يتوقف على القصد الا ان كونه يميناً يتوقف على القصد
لان الشرع لم يجعله يميناً الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع
جعله اعتاقاً قصد او لم يقصد و من بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة
السرخسي رحمه ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضهما دخل
آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج و كلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب
عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو
من محتملاته فيعمل بنيته و لا يكون جمعاً بين الحقيقة و المجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين
قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة
في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان او شرطاً لصحته و اعتباره كما هو رأى
ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام و الخاص و قد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال و العرف في الاقوال قوله نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر
فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها
و لا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته و من قبل ان يسكن
قوله كقوله تع و استفزز اي استزل او حرك من استطعت منهم بصوتك

و دعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب و الايجاب
عقلاً و هي كون الآمر تعالى و تقدس حكيماً لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن
تمكينه من ذلك و اقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من
الفعل و قدرته عليه بسلامة الآلات و الاسباب قوله كقوله تع فمن شاء فليؤمن
مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير و الاذن لكل احد ان يختار ايّ الامرين شاء لكن
قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلاً اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه
و اذن و هذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير و كذا كل من الامرين
مجاز للتوبيخ و الانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان
شرعاً بمن شاء و اما الثاني فبدلالة العقل و قوله تع انا اعتدنا الآية فان قيل كيف
يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيماً للقرينة التي هي خارجة عن
المتكلم و الكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن
الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا و الثاني
اما ان تكون لفظاً اولا و اللفظ اما ان يكون خارجاً عن الكلام الذي وقع فيه
المجاز اولا و غير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار
اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان
كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازاً
باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى و هذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة و
ذهب المص فيما سبق انه حقيقة من وجه مجاز من وجه و لم يبين ههنا انه مانع
عن ارادة الحقيقة عقلاً او حساً او عادة او شرعاً و الظاهر انه مانع عادة و قد
جعله فيما سبق قسيماً لدلالة العادة ايض لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال
دون الاقوال و الثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد و ذكر له
ثمانية امثلة يمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلاً و في الرابع و الثالث
و الخامس حساً مع العرف في الخامس و في السادس عرفاً و في الثامن شرعاً
فلذا اعاد لفظ نحو و في السابع اما عرفاً عاماً او خاصاً او شرعاً من غير تعيين فلذا
خالف به غيره و ذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدراً باِنما
و مجرداً عنها و كلاهما يفيدان الحصر و المراد بالنية قصد الطاعة و التقرب الى
الله تع في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد و لم يكن
ناوياً و نفس هذا الكلام يدل عقلاً على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير
نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره و موجبه و الحكم نوعان
نوع يتعلق بالآخرة و هو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية و الاثم في الافعال
المحرمة و نوع يتعلق بالدنيا و هو الجواز و الفساد و الكراهة و الاساءة و نحو ذلك

والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية
فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرايط
المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء يشتمل على صدق العزيمة
اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع
النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي
فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني
بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد
ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية
فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه على النوع الاول اي ثواب الاعمال
لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا
ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايض يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل
على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة
فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث
على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب
لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا
يفتقر كذا ذكره المصرح وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان الثواب مراد بالاتفاق
وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا
تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا
العين جسم ليس من عموم المشترك في شي وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه
واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه على ما
سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي
حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام
اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده ايضا
بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا
فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبادة
عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن
الاجزاء او رفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة
الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم مشترك
بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل
هو موضوع لاثر الشي ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك
كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما

فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شي واجاب المص عن ذلك بانا
لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قايم مقام قولنا حكم الاعمال بالنية
لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت للشي انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات
المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل
ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والماثم والجواز والفساد ونحو ذلك
والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا
على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز للفظ
بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة
الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة
مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه او نحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث
ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي
وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم
متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا ياكل خلف لا ياكل من
هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل
كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها
كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البير فان كانت ملئ فعلى الاغتراف
عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حيث لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول
بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل
ذلك في الدابة لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في
الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا
كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن
ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او
انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى
يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل
بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا
شرعا او هو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل الكل
النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح
الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار
بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول
الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي

عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال
ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها
بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب **قوله** واما اذا كانت عطف هذا البحث
على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل
عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا
فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان
المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان الغلبة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة
اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة
بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في
جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة
اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى **قوله** او
معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر
المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار
والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا
والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان نفس العتق ولهذا
يقع الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق منافي للملك ولهذا يصح شرى ابنه
وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني
للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي
هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له
تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم
هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه
لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم
بهذا اللفظ فان قيل في اللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح
جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار
بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان هذا الكلام
المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه
المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه

مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان
التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من
حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر
الذي بيناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة
مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من
غيره وهو باطل لان النسب يشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق
الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه
لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت
لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم
بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت
بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق
المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم
بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت
المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فيتبين تعذر التحريم
بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن
قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر
مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله
ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب
لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا **قوله**
والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث
انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد
يكون من حيث انه لازم المراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ
الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي
اذا اريد به ايهام محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت
البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل
في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لا تضمن ولا التزام لانها دلالة اللفظ على ما وضع
له بالنوع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ
في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه
ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك
لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او

لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي
وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المص
والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله
اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلاً وتوضيحاً قوله ربما
يكون لفظ الحقيقة لفظاً ركيكاً قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي
الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفصيل
في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك
الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف
والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع الى المحسنات البديعية من
المقابلة والطباق والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت
بالحقيقة ويدخل فيها التسجيع ايض وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد
هذا وتلطف الكلام ايض من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه
لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد
في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف
على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام لتمام المراد منه وفسروه بان المراد
هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة
الدلالة عليه وضوحاً وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية
والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه
وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم
في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا
حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه
المص رحمه وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوساً مشهوراً كالشمس و
النور والمعنى المجازي معقولاً كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المط
من الحقيقة على ان فيه بحثاً وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او
مجازاً كالحجة او العلم مثلاً فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم
بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى
الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلاً فليس لفظ المستعار منه
حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى
للاستبعاد وكون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار
منه محسوساً والمستعار له معقولاً قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال

والصفات المشتقة يسمى تبعية لانها تجري اولاً في المصدر ثم بتبعيته في الفعل
وما يشتق منه مثلاً يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا التشبيه دلالة
الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت
وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلاً من المشبه و
المشبه به يجب ان يكون موصوفاً بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق
دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح
التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال
والصفات بل تجري في الحروف ايض فيعتبر التشبيه اولاً في متعلق معنى الحرف
وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بالمتعلق معنى
الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى
لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها
والا لكانت اسماء لا حروفاً وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني
تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله
تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً وقول الشاعر لدوا للموت
وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة
بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة
على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولاً في العلية
والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما
يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا
ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولاً للتعقيب لكونه
لازماً للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول
للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار
لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعاً او انساناً ويقع على تعقيب غير
المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع الاسد
على زيد بناء على كونه شجاعاً فيكون تعقيب الموت للولادة مشبهاً بتعقيب
المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل
الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة
بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو
ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولاً والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى
لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على
ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام

والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة
عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب
الوجود كالجلوس على السرير مثلاً يتصور اولاً فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد
السرير لكنه في الخارج يكون متأخراً عنه محتاجاً اليه فيكون ما بعد اللام معلولاً
بحسب الخارج متعقباً في الوجود للفعل المعلل له فيصح استعمالها في تعقيب غير
المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة
المعلول ان كان المعلول مرفوعاً فظاهر وان كان منصوباً فمعناه تعقيب العلة
فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصرح تكلف
لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما
تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولاً باعتبار كما في ضربته للتاديب اولا كما في
قعدت عن حرب للجبن واذا كان معلولاً باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من
جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل
من غير اعتبار كونه معلولاً لا يقال العلة من حيث هو علة لا تقتضي الترتب على شيء
وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول هو غرض استعير
لترتب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول
لا نم ذلك في العلة الغائية قوله وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة
فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وههنا نذكر حروفاً قد جرت العادة بالبحث
عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاستناد الحاجة
اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيراً ما يسمى الجميع حروفاً تغليباً
او تشبيهاً للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال وعلى الاول وجه لما في
الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان
المص رحمه اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء
لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان
تمييزاً لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة
المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء وهي من حروف المعاني والا فمن
حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت
مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد
زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب
الى ابي يوسف ومحمد رحه ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما
نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رض واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل
عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من

كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها
الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة
حتى يكون ذلك معدولاً عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد
والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده
والثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين
فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعاً فكذا جاءني رجل وامراة
الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحاً الرابع ان قولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز
وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر
ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن
فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن
الشرب بعد الاكل لا متقدماً ولا مقارناً ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة لا
ان المقصد الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون
لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو
لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان
الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة
على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء
للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة متقدماً
على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب
تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل
الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير
عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر في غسلوا
واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا
نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل
قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم
من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحماً
وخبزاً لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصياً لا يقال فيلزم تقديم
الغسل على المسح عملاً بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل
لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم
عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب
في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل

ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء
الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب
تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم
ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تع
ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضهم بايهما نبدء فقال عم
ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي عم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نم ثبوت
وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عم ذلك منها بل ثبت لنا ذلك بالحديث
المذكور وللنبي عم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما
من شعائر الله تع وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك
فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله
تع كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما في
الآ انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان
عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما **قوله** وزعم البعض لو قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة
رض والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين
بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة
فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع
والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال
الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض
فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في
انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق و
وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور
مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان
دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق
بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون
تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق
الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايض
كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى
فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند
الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل

يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول
على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع و
عندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفرق
انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم
لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب
تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب
تثليث طلاق الثانية ايض بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة
الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر
كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب
من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس لطلاق للحال بل له عرضية ان يصير
طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا
يسبق الموصوف فكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق
وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخر
وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشار اليه في
الاسرار **قوله** وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون
الواو للمقارنة عندهما استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي
ح رض فرقا له بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق و
الثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل
بالاعتاق **قوله** تجعلونه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق
متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا و
انما قيده به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى و
الزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** ولا يجوز ان
يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رح وقيل الخلاف
فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل مختلف
ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة وقبل عن الزوج
فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف
نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما

حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو
اعتقهما متفرقاً بكلام موصول بحرف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول
بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معاً او واحدة
بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولاً لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل
نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة
واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحداً فالحكم كما ذكر وان كان لكل
امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان
اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا انضمام
في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحداً
فانه باعتاق الاولى يصير رادّاً نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجازهما
جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل
نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم
العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقاً فان قلت هذا
دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على
المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معاً حتى لو قال اعتقهما عتقاً
معاً قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك
الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ووجب
السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في
مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلاً لم يعتق
كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم تبق الثانية محلاً للتوقف اي لم يبق محلاً لتوقف
النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم
باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال لتوقف
لانها بقيت محلاً لان تنكح بعد لصيرورتها حرة قوله ولا يعتق من الاول الا
بعضه اي حاصل ان عند ابي حنيفة رحمه يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية
والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة
الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجاناً لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق
الآخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير
انما يؤثر اذا كان متصلاً فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقاً
متراخياً مع سكوت قوله وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت
في موضع خبر لمبتدأ او جزاء شرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينها في ذلك
التعلق والا فالواو تفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل

الرجوع عن الاول الى الاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى
في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها لكن وانما
يجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف
الجمل خاصة لا لقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة
الى تقدير المبتدأ في الثاني قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا عند الضرورة قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير
مثله على ما ذكره المص يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني
زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعدد
ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة
ترتيب الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين
ولان المزكي يجعل المال خالصاً لله تع ثم يصرفه الى الفقير ليكون له كفاية من
الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه
باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد
يقال انه لو لم يكن اهلاً لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال
انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة
عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة قوله يمكن اداء الولي
عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظراً له ولا عجز عن
اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من
اختيار كامل شرعاً ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة
في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك
لو كان عدم قبول الشهادة صالحاً لكونه جزاء للقذف وحداً له قلت الامر كذلك
فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب
وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في
اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه
الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام
باطناً وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً من قبيل الم نشرح لك وهو ابلغ
من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الايهام ثم التفسير قوله و
دليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير
مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفاً
على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولاً فلان
عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانياً فلان

افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب
بفعل محذوف على ما هو المختار اي واجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية
انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قايم ههنا مع زيادة العدول عن
الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتداء فلا يبقى الانشائية
الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر و
يصح ان تعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا
تاتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره
وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول
هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب فان قلت
لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة
يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما
في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد
والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل
الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله
تع ونادى نوح ربه فقال رب ويا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب
صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا
فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة
المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر في الرتبة قوله
ولن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق
يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخر
بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق
لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى
الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر
مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على
الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب
بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء
مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول
الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى
كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على
المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة

باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية
وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية
للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا
منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك
العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث
ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة
حقا لله تع في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته
لا غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما
تكون علة لعلية العلة لا للعلة بنفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء
معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم
فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار قوله اد الي الفا
فانت حر يعتق في الحال بخلاف اد الي الفا وانت حر فان الواو للحال
فتفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى
كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول
مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون
العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتني وانت راكب الا على كونه راكبا
حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل
لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب
اي كن حرا وانت مؤد الي الفا او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا
الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا
تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتاخر
عن الاداء قوله يقع الاول اي في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره
الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره
واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر قوله
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق
فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو وكما جعل هذا
في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدا فيصير
كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا فح لا يثبت به شيء قلت ثم تتضمن
معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى
الواو وثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا
بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال

ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله**
وانما جعل ابو حنيفة رح التعليق المذكور بمحض الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق
التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعاً وايضاً دخلت كلمة التراخي
على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضاً يعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخياً تقديراً
جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً ولا صحة للعطف
مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير
تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصاً في نفي الاول نحو جاءني رجل لا
بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل
وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع
عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط وبالجملة
وقوعها في كلام الله تع يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا
قال زفر رحمه اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول
والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام
لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها
للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك
في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له على الف
ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك
الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد
زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له على الف درهم
بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف
على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة
الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع
الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني
بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق
ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير
الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان
لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط
بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه
افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان
دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط

موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة
وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف
على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلاً عن تقدير الشرط
ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف
يجعل الثاني معلقاً بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اي التدارك
وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد
لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضاً بناء على مخالطة وملابسة بينهما
وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيداً جاءك دون عمرو وبالجملة وضعها
للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي
فيجب ان يكون ما قبلها منفياً ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة يحتمل
الاثبات فيكون ما قبلها منفياً ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتاً فيكفي اختلاف
الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف
الكلامين نفياً واثباتاً من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظاً نحو جاءني زيد لكن
عمرو لم يجئ اولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها
في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات
نقيضه لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان
يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فنفي بل
اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف
ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الكلمان متحققان وفيه
اخبار ان احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعاً نفي
الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل
وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في
حكم المسكوت عنه **قوله** لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو وغيره الى العاطفة
ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيهاً على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي
اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظ
من الكلام لانه خرج جواباً للاقرار والثاني ان لا يكون رداً بل تحويلاً حتى كانه صار
قابلاً للعبد مقراً انه لعمرو فيكون النفي مجازاً كما اذا قال له على الف درهم
وديعة والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من
الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه
وان كان في يد زيد زماناً واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكاً له قط بل لعمرو

فيصير قوله لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولاً حتى يثبت
النفي عن زيد والاثبات لعمرو معاً لا متراخياً لان النفي حينئذ يصير رداً للاقرار
ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار **قوله** وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر داراً
في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر
ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه
في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد
القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو
المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم
بهما معاً فيثبت موجبهما معاً اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك
لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معاً لانه لو حكم بالنفي اولاً لانتقض القضاء فيصير الملك
لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقراراً على الغير واخباراً بان ملكه لغيره
فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على
آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن البعض
في حق الحكم وح لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا لتاكيد الاثبات عرفاً فيكون
له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد متاخر
عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه
احترازاً عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضاً ترد الدار
الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم **قوله**
ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه
على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة
الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم
لاثبات الدار ملكاً لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان
اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت
الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه او معه فيكون قوله ما كان
لي قط مستلزماً لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا
يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم
حجة عليه حتى يثبت الدار ملكاً لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن
قيمتها **قوله** ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد
لكن تداركاً لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد
وما اكرمت زيداً لكن اهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد
قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور لكن مما يكون الكلام

السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات
من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن
كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطا في السبب فنفى القرض واثبت
الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه
نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقاً
لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل
النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو موافق لما تقرر عندهم
من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع مقيد الحكم بذلك القيد
لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد اثباته مقيداً بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد
الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين
قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطال الاصل **قوله** او لاحد الشيئين
فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون
احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى
ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام
للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان
الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد
ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة
الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا
ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر
الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير
تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضاً معنى يقصد افهامه
بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء
فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او
الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تع فكفارته
اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور
في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق
ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان
الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا
او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل
فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية

وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا
اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله
ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل مبهم لا في معين فلا يمكن
اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء
انهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه
وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما
يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة
اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت
الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما
تقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضهما ان النبي عم وادع ابا بردة
على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق
فنزل جبريل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ
المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء
مسلما يهدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق
ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد
هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من
الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد
فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم
احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي
فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو ح رض على اختصاص
الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب
بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل
والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد
من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب
القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عم في العرنيين بقطع ايديهم
وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن
عباس رضهما ففي بعض الروايات من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من
خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث
قوله ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما فيمن قال هذا
حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان

وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص
والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح
له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو
على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق
بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق
عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رض لما تعذر العمل
بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من
الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبد بين
له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال لعبده وعبد غيره فانه لا يتعين
عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة
المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو وللثالث
بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعين ايهما شاء لان سوق
الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام
فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام
لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار
بين الاول والاخرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع
بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحنث بالاول وبالاخرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده
فقال المص رحمه هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفردت بهما والاول
ماخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا
يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر
آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات
خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين
يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع
لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول
الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف جعله المص رحمه
سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت
هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام الامام السرخسي رحمه ان يكون التخيير بين الاول
والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني
فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على
الوجه الاول لا نم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر

وح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ
التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو
المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلاً للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية
القائمة بكل يغاير حرية الآخر كما مر في جاء زيد ولو سلم فمعارض بالقرب
وكون المعطوف عليه مذكوراً صريحاً وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس
بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير
ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد
تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول
وحده او الاخيرين جميعاً واذا كان مغيراً توقف اول الكلام على آخره ولم
يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في النفي خبراً كان او انشاءً
يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من
غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تع ولا تطع
منهم آثماً او كفوراً معناه لا تطع احداً منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم و
ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسماً للعدد المخصوص
بمعنى الواحد وهمزته ح منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسماً لمن يصلح
ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية
وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلاً كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم
لان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيداً او عمرواً في معنى اضرب
احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف
فلا يكون نكرة فلا تعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن
يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم
والمراد واحد غير معين وهذا مشكل بمسئلة الجامع وهي انه لو قال والله لا اقرب
هذه او هذه اربعة اشهر كان مولياً منهما جميعاً ولو قال لا اقرب احديكما كان
مولياً من واحدة لا منهما جميعاً والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى
خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلائل العموم فلذا ابو قوعها في موضع
النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى
ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصـ رح الا انه لا يصح في الايجاب
على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في
الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على
الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين
فيحنث بالاول وبمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او

في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني
دون الاول ترجيحاً للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة
الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو
الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي
احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية
او مقالية على انه لا يفاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله
في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيراً انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة
اذا آمنت عند ظهور آشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب
خيراً يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه
لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا
نفي الايمان كان نفي كسب الخير تكراراً فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم
تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول
لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية
على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا و
اكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المذكرة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو
فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو
لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصـ رحمه من انه ان كان للاجتماع تاثير
في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم
هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى
قوله وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك
يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة
في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييراً والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة
الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع و
امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القراين وهذا كما قالوا انها في الخبر
للشك والمص فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمنع
الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه
فانه لو دخلهما جميعاً لم يحنث وقد لا يمنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او
ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيداً او عمرواً
فانه لو لم يكلم واحداً منهما لم يحنث قلت ما ذكر مختص بصورة الامر ومعناه
منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحداً

منهما لم يكن آتيا بالمأمور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما
آتيا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به
انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن
لم يخير كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد
يستعار اي يستعار أو لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها
مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه
بالفعل الواقع بعد أو نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد بثبوت احد الفعلين
بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى
تعطيني حقي فصار أو مستعارا لحتى والمناسبة ان أو لاحد المذكورين ولتعيين
كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل
وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف
عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب
النحاة الى ان أو هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان
الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده
ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم
وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء
اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم
او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان أو بمعنى
حتى اذ ليس قبله فعل مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم
دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية
اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى
غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس
بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل
تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي
حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى أو دخول الثانية فلو دخل
الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه
حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع أو في النفي فيحنث
بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا
يظهر ان أو في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي

المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا
مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه
منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح
ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان
جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تع حتى مطلع الفجر واما
عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما
بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية
مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز
جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف
لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف
اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس
حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى
رأسها والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان
المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من
حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة و
المباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن
يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فبها ونعمت والمعنى فمرحبا
بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة
فاعرفه **قوله** وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية
وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك
من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك
بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء
ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد فان
القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تع حتى تستأنسوا
اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان
يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة
الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله**
والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر
لان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون بمعنى كي مفيدة
للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية

من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل
الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ
اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان
الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية
على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب
الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي وان لم يصلح الصدر
سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت
حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد
الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق
الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط
وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر
ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق
عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك
حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح
لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه
ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر
اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان
لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المص رحمه قريب فبالجملة مجموع احتمال الصدر
الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان
بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة لكونها مجازاة عن الاحسان
ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستانسوا
فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا
على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون
المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي
للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة
فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازات هي المكافات ولا معنى
لمكافاته لنفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية
يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة
من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني
للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض

ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل
بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه واليه ذهب
المص انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى و
وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات
او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في شرح الزيادات
وشرحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء
كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما الحنث
لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق
الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى
وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد
عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة
فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ
والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول
عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقت
اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم
سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم
والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب
حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز
النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب
مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو
لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب
ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز
الى السماع مع ان محمد بن الحسن رحمه ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ
فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف بان
المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات
وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام
العتابي رحمه لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب
بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخي عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق
الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان

يلابه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشي على شي مثل بالقلم كتبت
وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت
الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسايل اذ بها تستعان على المقاصد
كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك و
ذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع
بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرّع فخر
الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في
الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فدخل الباء على الاثمان لئلا
تكون هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكرٍ من الحنطة يكون بيعاً
والكر ثمناً مثبت في الذمة حالاً ولو قال بعت كراً من الحنطة بهذا العبد يكون
سلماً ويصير العبد رأس المال والكر مسلماً فيه حتى يشترط التاجيل وقبض
رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف
الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في ساير
الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذني معناه الا خروجاً ملصقاً باذني وهو استثناء مفرغ
فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى
لا تخرج خروجاً الا خروجاً باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض
بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلاً لان المحذوف في حكم
المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس
بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا
آتيك الا راكباً يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك
بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف
من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي
قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه وايضاً كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر **قوله** فلا يحنث بالشك
لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو
ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف
حرف الجر مع ان وانّ شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه
سالماً عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجاً
باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان آذن لك فانه مختل لا يعرف
له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي

الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان
يؤذي النبي **قوله** قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو المس بباطن الكف
فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيهاً بالآلة فلا يشترط استيعابه
ايضاً لان المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير
الفعل مقصوداً لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر
ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس
فيكون التبعيض مستفاداً من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي
ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب
وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رحمه اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رض الى انه
ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الغرض به اتفاقاً بل
المراد بعض مقدر فصار مجملاً بينه النبي عم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب
الشافعي رحمه بان عدم تأدي الغرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على
فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنياً على الخلاف في اشتراط
الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل
فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفيته ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه تُنصّف بترك مسح
الرأس وغسل الرجلين تخفيفاً **قوله** وتستعمل للشرط يعني قد استعمل على في
معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها كقوله تع يبايعنك على ان لا يشركن
اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها
للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم
للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من
جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء
فتحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملاً بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثاً
على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء
المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة
حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على
الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة

توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط
لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت
طلقني ثلثاً بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء
للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف
فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال
اذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كلها عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك
الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء
لطلاقهما جميعاً بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها
ببعض الطلاق شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين والتبعيض او غيرهما
والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض
الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعاً للاشتراك وهذا ليس بسديد
لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من
لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقاً لاسم الجزء على الكل
اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي
مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز
او التأخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفاً للاجل الى الايقاع احترازاً عن
الالغاء وعند زفر رحمه يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا
بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية
اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون
من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو
راجع الى الدليل وحقيقة ان الى للنهاية مجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل
في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية
وفصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او لمجرد التكلم ودخول الى
عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة
او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي
موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها
فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء
كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا
يتناوله عند المصنف وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر
الكلام او لا فان تناولها تناول اليد المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم
اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر واما

لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد
الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجود الانقطاع بالليل لان الصيام
ان كان عاماً فظ وان كان مختصاً برمضان فلانه لا قائل بالفصل اي
بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه
الجملة الاسمية التي مبتداها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها
قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول
وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف
لان المقص هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد
الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيدخل
تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيهاً على علة
الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله وللنحو بين دليل على ما اختاره من التفصيل
وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار
وهو انه لا يدل على الدخول ولا عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل
في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب
القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة
في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول
بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم
في مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار
القوم لان الصدر يتناوله وقد اختاروا انه لا يدخل في الاكل قوله هي غاية
للاسقاط لما كان المختار عند الاكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء
مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تع
ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى
على الدخول وعدمه فجعل داخلاً في الوجوب اخذاً بالاحتياط او لان غسل
اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملاً وقد
ادار النبي عم الماء على مرافقه فصار بياناً له وذهب بعضهم الى انه غاية
للاسقاط وذكر والهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان
متناولاً للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط
ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق
متعلقاً بقوله اغسلوا وغايةً له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم
الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم
مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول

اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا
بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق
ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع
الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان
فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي
من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع
وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض
بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات
عشرة مثلاً فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء
من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني
والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك
فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال له
علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع
انها ليست جزء من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد
جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلاً وثبوت الكل يستلزم ثبوت
الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة له علي اثنان
وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان
الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في
انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين
قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بناء على انه واجب ما بين الاول و
العاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول
فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية
وهي لا يتصور بدون الاول فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق
ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق
لا يثبت الا بلفظه على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي
الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما وايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما
هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار
يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل
الآخر عند ابي حنيفة رحمه رض لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية
لمد حكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية
غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا

لوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب
وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملاً بموجب اللغة وقد
حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين
ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر **قوله** لما ذكرنا في المرافق
متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند
الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط الا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار
ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملاً بما هو الاصل في كلمة الى
وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا
الى لا اطلب الثمن ليكون نفياً فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التأجيل
مؤبداً فان المقص منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع
في ذلك اتباعاً لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان
جمع اجل ويمين والصواب ذي الآجال في الايمان اذ لا خلاف في رواية
في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة
وانما رواية الحسن رحمه في آجال اليمين قال الامام السرخسي رحمه وفي الآجال و
الاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة
وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل يمين لا تدخل في ظاهر
الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في الكلام في
موضع الغاية شكاً **قوله** في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالاً
مكانياً او زمانياً تحقيقاً مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم
في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيهاً مثل زيد في نعمة والدار في يده
ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة
المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي
تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق
بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون
اوسع فلو نوى في انت طالق غداً آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء
وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايض لكن اذا لم ينو شيئاً كان
الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد
رحمه انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غداً
او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله **قوله** تطلق حالاً لان
المكان لا يصلح مخصصاً للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان
واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطاً فيكون تعليقاً الا ان يراد

انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون
تعليقاً بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع
المصدر موضع الزمان فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين
الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان
مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول تقارنا
قبل و في قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق
بعده بل يتصل معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان
تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى
الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقاً كالمشية
المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله
تعليقاً بمنزلة انت طالق ان شاء الله سبحانه وتع ولا تقع الطلاق لعدم
العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم
الله تعليقاً اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى
انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع
لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تع والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم
بل المراد انه ثابت في علم الله تع بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة
ايض شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تع
اجيب بانها بمعنى تقدير الله تع فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل
قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله
تع اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه
ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف
المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة
بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقاً
قول ابي يوسف رحمه وعند محمد رح هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام
للحكم اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه
يكون يميناً على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله
انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من
يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي
انه لو قال ان لم يشاء او ما يشاء الله فهو ايض مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله
ولذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة

وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله تقتضي وقوع الطلاق البتة
اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تع واما على تقدير عدم المشية
فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكناً و
وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع
الطلاق لغو ذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء
الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع
الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم
وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه
اعني عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم
ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله انت طالق ثنتين
ان لم يشاء الله فلا تقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله
انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح
لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله معه لان وجود الاشياء كلها بمشية الله
تع وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء
الله في اليوم فانت طالق ثلثاً فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثاً ولو لم يقيد
باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلثاً قبل الموت
بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايض قبل هذه المسئلة انه
لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابداً و
هذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف
وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله تع التطليقتين
وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج
وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تع اياهما فلا
يقعان ابداً كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على
ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق
ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف
المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم
الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان
يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بعض
اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبهما بكلمات بعضها حروف
وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيهما من اسماء الظروف ما يكون

فيها معنى الشرط ضبطاً لادوات الشرط فى سلك واحد لتعلق مباحث بعضها
بالبعض قوله قبل واحدة لان القبلية صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف
ضمير عايد اليها و قبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف
فتكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى
والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما
وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية
بل ايقاعهما مقارناً كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان
فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الزمان السابق يجعل ايقاعاً فى الحال
لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال وهو يملك الايقاع
فى الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحاً لكلامه وقيد مسائل القبلية و
البعدية بغير المدخول بها لانه فى المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى
ولهذا يلزمه درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله
درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب ديناً قوله عندى الف
للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه
الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم فى الذمة حتى يكون ديناً لكن لا تنافيه حتى لو
قال عندى الف ديناً يثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان
اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولا يخفى انه تجوز وتغليب
ولا ضرورة فى حمل كلام المص عليه قوله ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون
جملة بحصول مضمون جملة فقط اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا و متى
فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما
هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع
فى آخر الحيوة اى حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع
المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار
فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه
القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمى فلا يشترط
له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق
الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور
منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق بموتها لان
التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع
قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع
ولا يتصور ذلك قوله واذا عند نحاة الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى

وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا تجزم الفعل ويكون استعماله
فيما هو قطعى الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها • واذا يحاس الحيس
يدعى جندب • الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط
وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول
مضمون ما دخل عليه وتجزم به المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر
الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى • واذا تصبك خصاصة
فتجمل • اى ان تصبك فقر ومسكنة • فاظهر الغنى من نفسك بالتزين
وتكلف الجميل اى كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففاً قال الشاعر • فقد كنت
قدماً مثرياً متمولاً • متجملاً متعففاً متدينا • فالآن صرت وقد عدمت تمولى
متجملاً متعففاً متدينا • اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن
آكل شحم مذاب وشارب عفافة اى بقية ما فى الضرع وذا دين وفى
كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل
استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ظاهر عند علماء المعانى فان اذا كثيراً ما تستعمل
فى المشكوك تنزيلاً له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان شيمة
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك
فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجاة المكروه وعند
البصريين اذا حقيقة فى الظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال
لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى
والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد
تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون
كونه حالاً من الليل لانه ايضاً تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط
والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى
اخرج وقت خروجك تعليقاً لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط
الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام
اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت
الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه
فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غداً اخرج غداً الى غير ذلك
من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيهاً للتعليق
بين جملتيها بما بين جملتى ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها
فى الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال ففى استعمالها فى الشرط
من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هى لم تستعمل

الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد
حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط
مثل الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التلفظ
ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل
في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل
اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط لاستعمال الجزء في الكل
فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض
قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كاين متحقق في الحال مثل قوله
واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي
يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تع اذا السماء انفطرت فهي تقلب
الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كاين
فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا
الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله**
ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف
بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا
اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج
اخرج قال الشاعر متى تاته تعشوا الى ضوء ناره تجد خير نار عنده خير موقد
والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما
للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع
دوامه ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف
وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه
الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة رض الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول
لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف
بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل
عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك
فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما
وراء المجلس ايض بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك
في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك
انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت

صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في
انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة
قوله وكيف للسؤال قد يظن من بيان هذا الكلام ان كيف من كلمات
الشرط على ما هو راى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال و
الاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة
والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمنت اليها ما نحو
كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام
من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام
اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق
كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة
ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت
مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها
في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام
اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى باية كيفية
شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت
اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى
حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون منصوبا بنزع الخافض **قوله** واما العتق
فلا كيفية له ولقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه وعلى وجه
التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال
في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رض ولا مشية
له وعندهما لا يقع ما لم تشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر
الكلام انما هو عند ابي حنيفة رض **قوله** وتطلق في انت طالق كيف شئت
اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية
بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف
انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي المعتق وغير
المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض
اليها بان تجعلها باينة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون
رجعيا فيصير باينا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم اثنين
اليه وح تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى
مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من
كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض الاوصاف وعندهما

تتعلق الاصل ايض بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف
من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تع كيف تكفرون بالله الآية انه انكار
لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما
ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق
والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان
معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره و
وصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايض مفتقر الى
الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص
رحمه من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا
فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل
فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام
في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت
عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر
بها سواء قام احدهما بالاخر او في شيء اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض
بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق و
كيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية **قوله**
فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج
الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حر يقع الطلاق او
العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء
والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لنزولها فيها من
استتار المراد والتردد فيه **قوله** ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها
في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا
صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة
او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم
يصرح به فلا حد بالتعريض وهو ان تذكر شيئا لتدل به على شيء لم تذكره كما
يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم
وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود وكذا اذا قال لست
انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من
الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين

المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي
قوله فالكنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام
يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر
المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان
لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه
مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا
مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية لزوال
ابهام المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق الباين بموجب
الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون
الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ للقائل ان يقول ان اريد
ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد
المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار
فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون
بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء
ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل
انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا
قال المص رحمه انهم لو فسروها بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف و
تقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل
لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه
الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم
ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على
صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز
ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم
بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي بالكناية بمجرد جواز ارادة
المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون
اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم
الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم
له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو
بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة
حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا

خفاء في انه لا يكون مقصوداً ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في
الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه
مضيافاً لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلاً على ان
هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم
ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن
على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي يطلق
بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة
فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء
البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها
لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان
اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما
يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق
الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحاً للامر
الضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان
الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازماً متقدماً عليها هو المعتبر في الاقتضاء
هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها
فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق غير
المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازاً عن كوني طالقاً بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا
يجعل مجازاً عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم
يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل
اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازاً واما تفسير علماء الاصول فهو كناية على
التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازاً
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصوداً
من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز
وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط
في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من
جانبه ايضاً كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد
شرعاً بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع و
الشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان

اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك
ففي المدخولة يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملاً بنيته
ولا تجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبري لانه تفسير له وتوضيح لما هو
المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب
الولد وان يكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء
والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة
او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء
في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا
دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله
انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل
المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به **قوله التقسيم الثالث للفظ** باعتبار
ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في
اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في
الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقاً له اولا وفي النص كونه مسوقاً للمراد سواء
احتمل التخصيص والتأويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام
المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني
الآية والسارق والسارقة فيكون الاربعة اقساماً متمايزة بحسب المفهوم
واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها
اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى الذي يجعل ظاهراً
فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اي احدهما والا فلا يكون شيء
من الخاص نصاً وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف رحمه ما يدل
على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اي بتصريح الوضوح دون الضمير العايد الى
الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص
والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سبق الكلام له دال على ان زيادة
الوضوح في النص هو بكونه مسوقاً للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء
وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ
مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت
منها بالتكلف سيراً فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التأويل من اولت
الشيء صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن

من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايض كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايض اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه فعل او قول قاطع لاحتمال التاويل واقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد **قوله** كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين ثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله م بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله م ادوا عن كل حر وعبد الحديث

قوله النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تع ان الله بكل شيء عليم وللخصم في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله م الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تع ان الله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايض محكم لان اخبار الله تع لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تع الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتماله التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايض بان قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وبهذا يتناوله الامر في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تع قاتلوا المشركين كافة ايض لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد لا احتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين لحمل الظاهر مثلا

على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما
فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تع مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب
الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله ءم المستحاضة تتوضاء لكل صلوة نص في مدلوله
يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضاء لوقت كل
صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفي اي المراد من اللفظ بخفاؤه اما لنفس اللفظ او
لعارض الثاني يسمى خفياً والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى
مشكلاً والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلاً الاول يسمى مجملاً
والثاني متشابهاً فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل
على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من
اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ماخوذ
المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ
قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس
اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلاً للظاهر قوله ان كان الخفاء
اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم
ثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته
فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على طريق الخفية
فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص
في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن
الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من
العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير
وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعاً من
الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال
الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعاً للحرج فان قيل
معنى التطهر معلوم لغةً وشرعاً الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كاية
السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم
شرعاً قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه
ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضاً لا يعلم قبل الطلب
والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف
او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تع والواب
كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة
وحسنها في الخفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء

والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون
الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه
لنفس اللفظ خفاءً لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني
المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه
الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه
وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلاً كالمقطعات في اوائل الصور
مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل
منها عن الاخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها
حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل
العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك
مما دل النص على ثبوته لله تع مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في انه على الله
تع لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه نعتقد حقيته ولا
ندرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجاز عن الرضاء واليد
عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلاً لا يعتبر مفرداته
تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة
لله تع بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب
ان يكون موصوفاً بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تع فتكون
الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصاناً
في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان
في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئياً فيجاب بانه يجوز ان
يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولاستتار الا هيبة وجلال والحق انه
ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقاً الا انه لا يرجى درك
الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل
ان الله يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين و
تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل
لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي
التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر
وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافياً
يصير به المجمل مفسراً كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث
الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رض خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين
لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية

ثم تأمل لتعيين البعض و زيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن
طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناءً على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان
تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون
في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه
لما ذكر من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق
والراسخين في العلم اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيا استزلالهم
وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تع فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد
الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون
آمنا به اى نصدق بحقيته وسواء علمناه اولم نعلمه هو من عند الله وفيه
نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم
ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اى مذهب
القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله
وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين
بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار
الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه
نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني
الراسخون لعدم الالتباس **قوله** فلما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين
يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد
جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها
بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا
ولانا نقضي في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك
دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اى لا بكر وخالد اشار الى الجواب
بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يخلو ابتلاؤه
بالامر بطلب العلم لمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف
يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا
فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء
الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى
في تحصيل غير المراد واعمها جدوى اى نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل
ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع

على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر
الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه
نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات من
الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون
تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب
العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان
يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل
لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة
بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا
البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ
يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية
والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور
وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات
التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية
كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء
من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف
قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر و
كلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد
الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض
العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية
غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا
يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في
الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل
فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوهما وقاعدة رفع الفاعل
وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل
لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها
على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على
عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل
الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على
معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل

فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعاً ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعياً لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعاً وهو بلوغ رواته حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعياً **قوله** وقد اوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالاً لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد و توسط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معاً شرط واحد ولا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايض يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيجعل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيهاً بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلاً على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلاً لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقروناً بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنياً لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله التقسيم الرابع** في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتاً بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقاً له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوماً منه لغة فهو الدلالة او شرعاً فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة

وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة والا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازماً متقدماً للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلاً والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويجعل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص رحمه ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلاً من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تع للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلاً من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميماً للمقص وتوضيحاً له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص رحمه مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلاً وحرمة بيع النقدين مفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلاً في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصوداً في الجملة سواء كان مقصوداً اصلياً كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصوداً اصلياً بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازماً له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا

اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيراً ما
يكون مبنياً على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم
في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها
مما لا صحة له اصلاً الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة
الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان
الثابت باشارة النص قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء
العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير
ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص و
علمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول و
البيان مطلق اللزوم عقلياً كان او غيره بيناً او غير بين ولهذا يجري فيها
الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة
الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين
بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوه كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتاً
بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق
الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته
الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظراً الى انه يجب ان يثبت اولاً
فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل
علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس فان
المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف
ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار
او القمر والمطرد لكنه اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على
الملزوم دالاً على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال
على الملزوم دالاً على اللازم المتقدم وايضاً مثبت العلة مثبت للمعلول
لكونه تبعاً ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلاً بل لان مثبت
المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم
المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال
العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم
قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله
تع ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك
العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال

ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيراً فني اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي
ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار
يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا
بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بقرينة ان الله لم يجعل
للكافرين على المؤمنين سبيلاً والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة
اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل
الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء
لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لا تأ
في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيراً الى الخلف قبل تعذر
الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد
من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء
لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلاً
مجاز باعتبار ما يؤل وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلاً يتيماً حقيقة مع انه
القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو
الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل
الذي خلفه ابوه طفلاً حقيقة وقوله م من قتل قتيلاً فله سلبه مقتول
فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضاً حقيقة لانها كانت ملكاً لهم حال
اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت
بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المص رحمه
قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى
الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة وهو
زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئاً ما بل لازم متقدم لانه
يجب ان يزول ملكهم اولاً حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان
الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازماً متاخراً قوله فان اراد اي
الوالد استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير
ثابتاً بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة
وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة
النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى
المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود
اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس
النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عايد الى الوالدات قوله لان

الاطعام جعل الغير طاعماً اي آكلاً لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة
للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلاً واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما
كان هبة وتمليكاً بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعماً قالوا والضابط انه اذا ذكر
المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكاً او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير
طاعماً اي آكلاً ليست في وسع العبد **قوله** والتجوز به اي بالاطعام التمليك يعني
كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق
دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام
لا يكفي الا قضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين
كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى
فاذا كان جواز التمليك ثابتاً بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين
الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين
كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عيناً لانها عبادة وفي الحقيقة اسم
للفعلة التي تكفر الخطيئة فلابد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان
بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تع جعل الكفارة بحسب
الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك
في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان
قلت المذكور في كفارة الاطعام ايض هو العين لان قوله تع من اوسط
ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب
الكشاف او كسوتهم عطفاً على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في
الطعام ايض التمليك قلت يحتمل ان يكون نعتاً لمحذوف اي طعاماً من
اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال
فان قلت البدل راجح بكونه مقصوداً بالنسبة ومستغنياً عن التقدير ومشتملاً
على زيادة البيان والتقرير ومؤدياً الى كون المعطوف عليه اهم عين
كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلاً يلزم مخالفة الاصل اعني جعل
الكفارة عيناً لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين
ونفتقر ايض الى التقدير اي طعاماً من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام
غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين
اهم واولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم
اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود
غير مقصود وما هو دونه مقصوداً خروج عن القانون ولهذا جعل ضمير كسوتهم

عائداً الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايض في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي
ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له
في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى
شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره
قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة
ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله
تع ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة
ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من
النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب
النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعاً عملاً بالسنة وصار افضل لما فيه من
المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الحبار السمرقندي
رحمه هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تع
بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايض ينبغي ان يوجد الامساك
الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلاً ليصير المامور
ممتثلاً وان يكون الامساك صوماً شرعياً بدون النية فلابد منها في اول
جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكماً بان تحصل في الليل و
تجعل باقية الى الآن **قوله** ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت
ذلك من فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده فيما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في
محل المنطوق اثباتاً ونفياً ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة تثبت
بالمثاكين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضرورياً كحرمة الضرب
من حرمة التأفيف وقد يكون نظرياً كوجوب الكفارة بالوقاع على المراءة
الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة
لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا
لم يجعلها واجبة على المراءة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في
جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل
الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عم عن وجوبها
على المراءة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه
بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه
كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها
وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب

اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزجر من الجماع لقلة الصبر عنهما
وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي
هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه
ان القياس لا تثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية
بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور
الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض
لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة
وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض
لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع توجب فساد صومين عند كون المراة
صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع مبيح
الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب
عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى
عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد
وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا
تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك
عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث بان فساد
صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير
الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع
كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف و
لكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى
الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود
في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق
والطرار ونحو وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس والخصم
ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف
وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب
انا لا نم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم
مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لانه
ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه
ولا على المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على
الزنى بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد وجب
بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر و

وافساد الفراش قلت المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه
اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها
من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة
فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان
كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا
في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة
الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة
فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في
الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة
مما لا يزول ابدا فاجاب ان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب
الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة و
سفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته
لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد قوله لا قود الا
بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل
بالسيف يثبت القصاص في القتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب
للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره
بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة
السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف
اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رض الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي
ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق
الروح وافساد الطبايع الاربع فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع
الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من
الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة
تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب
البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل
الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط
كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل و
يختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها
اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر و
العبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة

من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء تقتضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رض وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من حيث ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق لقوله عم في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال عم اقل الحيض

ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي رحمه قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه وجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه تدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع

لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركاً باللغة فان حكمها
ح يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص
وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت
للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد
في ماعز للقطع بانه رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما
يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة
لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة
فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم
في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة
والقصاص بالقتل المثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأياً
فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو
اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة
الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكاً له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة
قوله بالف فيكون البيع لازماً متقدماً لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة
هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء
فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير
البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى
خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية
احترازاً عن المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة تثبت
شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعاً وقوله شرطاً حال من المستكن في تثبت
وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائداً الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط
لا محالة ففهم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث
قال المقتضي زيادة على المنصوص اشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيداً او
موجباً للحكم قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في
الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ويرد بالمنع و
انما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الآمر
كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال
بعته منك فاعتقته عنك فانه اشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير
احسن من جهة انه جعل عني متعلقاً باعتقه على معنى اعتقه نائباً عني وكيلاً

لا صلة للبيع على ما توهمه المص رحمه اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان
عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال
اعتقه عني مبيعاً مني بالف قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه
وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار
الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبياً عاقلاً
اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله لا القبض
اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون
القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق على المأمور دون الآمر وانما قيد
بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطاً لكنه يحتمل
السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل
من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه و
الفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظراً الى اصله بخلاف الهبة فان القبض
فيها شرط اصلي لا تعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى
به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضي على لفظ
اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحاً له اذا كان تحته
افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة يرتفع باثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان
العموم من عوارض اللفظ والمقتضي معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم
المقتضي الى الشافعي رحمه وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده
ما يتوقف صدقه او صحته عقلاً او شرعاً او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم
مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له
عنده ايض بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل
معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ
والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى
هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضرورياً لان مدلول اللفظ لا ينفك
عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر فعند
الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصاً للعام اعني النكرة الواقعة في
سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاماً وعند ابي حنيفة رض لا يجوز لانه
ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام
بل الشيوع عند ابي حنيفة رض آكد لانه لا يقبل النقص اصلاً لكنه مبني على وجود المحلوف
عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر

على تفسير المص رحمه واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعاً فوجهه ان الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضي فتكون صحة الحلف على الاكل شرعاً
موقوفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية
طعام دون طعام بناءً على ان المقتضي لا عموم له لكن لا يجوز ان ينوي الاكل دون
الاكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو
لا آكل اكلاً فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت
لغةً اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو
الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية
مع مقارنة الزمان فلا يكون عاماً فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل
اكلاً فانه عام اتفاقاً وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول
الاول من غير زيادة فهو ايضاً لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع
بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضاً ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى
السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع
النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من
افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد
من الافراد يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضاً ليس
باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم
يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة
على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية
العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي
المشترك او لاحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك
لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو اللبث في مكان على سبيل الاستقرار
والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك
في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الا اتصال في توابع السكنى من
اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة
عرفاً في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا
يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار
لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله وقد عثرت كان في نسخة الاصل قوله ومما
يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدماً على قوله ولذلك قلنا
اقتداءً بفخر الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه

مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة
صحت عند ابي حنيفة رحمه نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون
البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق
طلاقاً او طلقتك طلاقاً صحت نية الثلث اتفاقاً وذلك لان الطلاق
في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما يحتمله من الافراد
وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح
حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق
يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل
بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل
امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعاً على
تطليق الزوج اياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان
قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت
التطليق من قبل الزوج اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر
ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغواً لعدم تحقق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدراً اي طلاقاً
من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاءً للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاءً لا لغةً بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان
يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل
فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر
الفعل فيكون ثابتاً لغةً لا اقتضاءً فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى
الكل وان لم يكن عاماً على ما عرفت في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل
ليس بعام وكذا اذا كان مذكوراً نحو طلقي طلاقاً وانت طالق طلاقاً وطلقتك
طلاقاً فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين
صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او
حكماً وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب
الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص رحمه
فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت
لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم
عموم المقتضي ايضاً نظراً الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق
الاقتضاء قد اريد به جميع ما يحتمله من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المص
رحمه واذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاءً لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي

ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري
ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص انه فسر عدم عموم المقتضي
بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث
فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت
ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني
فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت
طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة
طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان
البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور
اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم
يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق
بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من
قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول
ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية
ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه
انها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر
الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه
الامور لم يكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله
انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة
والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه
الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع
به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق
والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا
لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد
فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء
طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه
الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا نفى المص رحمه عن التصريح بكونها اخبارا
لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة
خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق
لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل تعدد ملزومه اعني التطليق الذي
هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء ولا يصح نية الثلث فيه

فلا يصح فيما ينبني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل
طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة
المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه ان
ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق
هو صفة المراة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكرنا اولا
ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية
الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة
الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك
في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا
عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع
كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا
له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية
منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت
نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق
على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت
ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك ثم تصح نية الثلث لا يقال
صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك
على نية الثلث لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلث هو علمنا بانه
اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق
الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد
ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق
الذي يقبل التعدد لذاته انه ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق
بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في
الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا فهو النقض وهو لا
يدفع الا بما ذكره المص قوله لان المقتضي في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف
يكون بمعنى لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط لجوابه قوله لا يدل
على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ
وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية
الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضي بل من قبيل
ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو جائز
ذلك ان البينونة قد يطلق على الحقيقة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج

في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه
فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان بينهما
لفظا والا كان جنسا لهما **قوله** لكن لا يصح فيه اي في المقتضي نية عدد معين
فيه اي كاين في المقتضي وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا
تصح نية عدد معين في المقتضي لا على وجه العموم ولا على انه مجاز **قوله** لانه لا يتصور
فيهما اي في النوعين الا الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين
الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم
ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك
لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها
على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرايطه ليس رفعا
له **قوله** ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضي ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين
جعلوه من المقتضي وفسروا المقتضي بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق
شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اثباته
المنطوق والمقتضي مفهوم لا يتغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور
يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او
اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضي
والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تع فانفجرت اي فضربه فانفجرت
وقوله تع حكاية فارسلوني يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يا
يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد عدم التغيير لازم في المقتضي و
ليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضي **قوله فصل**
قسم الشافعية رحمه المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه
اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم
مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرايط التي
اوردها المص ههنا وقالوا في اخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق
بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة
غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص رحمه حصر الشرايط في المعدودات وسكت
عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بايراد صور توجد
فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء
الله تع **قوله** ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في
المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان
يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبا

وبالقياس في صورة المساوات على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره
ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت
عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساوات
ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد و
بالقياس اذا توقف بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم
في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد
رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل
على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد
ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تع والمص رحمه خصص الكفر
بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرايط مفهوم
المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار
برسالة محمد عم ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا
فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الالفاظ حاصلة في جميع الصور
ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم المخالفة يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل
النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان الفرع
ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد
دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة
بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه
مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم
المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في
ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه
مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شيء لا يكون موثرا
في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم
في محل بالمنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل
واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين
النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اي اللام للاستغراق يعني ان جميع
افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل
الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص
الشيء بالصفة اي لنقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء
مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة
على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق

الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفاً ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيراً من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخ عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فان قيل حينئذ يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عيناً وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عيناً لا عقلاً اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظ وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تع ورسوله عم اجدر وليس هذا اثباتاً للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا الاستدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجهاً قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمص منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص رحمه يصح ان يجعل دليلاً على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تع فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر

اولوية ولا مساوات على ما صرح به المص رحمه ايضاً فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساوات وان شرط عدمه الا انه ليس موجباً للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حاصل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعاً بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلاً باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائماً فيلزم انتفاء المشروط دائماً اما الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط دائماً فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله تع وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون للكلمة واحدة منهما فوائد يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولاً فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساوات ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال عن الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلاً واما ثانياً فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي لنقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثاً فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه

القياس فلما يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك
وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص قوله وقوله
لكان ذكره ترجيحاً يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث
لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر
غيرها قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون
بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن
وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو
ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقاً او بالآحاد وهو غير
مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان
العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج
العادة ان يكون الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور
بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم
ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية
بذلك لصح ما ذكرنا قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة
اشهر فصاعداً قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما ثبت لها من وقت
الدعوة وكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونا
ولدي الامة قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثاً وان يكون
ظرفاً لغواً متعلقاً بلا نعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه
تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تع ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق قوله عملاً بالشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه
ولا يكون داخلاً في ذلك الشيء ولا مؤثراً فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه
وهذا الشرط دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول
والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه
بعض من لم يقل بمفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم علة
الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة
الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب عليك
الزكوة في السائمة خلافاً له وايضاً الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز
تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب
عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف
عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت
طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان

المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما
يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء
ولا يكون داخلاً في الشيء ولا مؤثراً فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء
من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهناً او
خارجاً سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
او معلولاً مثل ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة او غير ذلك مثل
ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا
يلزم ان يكون موقوفاً عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي
بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر
فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن
لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح
مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح
الحرة ويكون هذا حكماً شرعياً ثابتاً بطريق المفهوم مخصصاً لقوله تع واحل لكم ما
وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصاً لقوله تعالى و
احل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه في ان المخصص لا يجب ان
يكون موصولاً بالعام ولا ناسخاً له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص و
ذلك لان الناسخ يجب ان يكون شرعياً لا عدماً اصلياً وقد يقال المراد انه
لا يصلح مخصصاً اي على تقدير الاتصال ولا ناسخاً اي على تقدير عدم الاتصال
وفيه نظر لان عدم الاتصال ظ لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصصاً ولا ناسخاً بقي
الجواز بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة
ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً
طيباً فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت
على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته
وهذا فيما يثبت قبل الشرط محال لجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من
حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في
الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلاً فان الوجوب يجب ان يثبت
بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية
عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى
ان الجزاء ان كان خبراً فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر
ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دل على ربط شيء لشيء وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة

المبتداء والخبر فقال الشافعي رحمه الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود
الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا
باللفظ منطوقا ومفهوما فصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على
بعضها وقال ابو حنيفة رض الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود
الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا
مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط
تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي
وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة
مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد
قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع
السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن
فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان
قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط
مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده
سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب
ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث
فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة
لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب
قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط
اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك
بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط
يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا تصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف
الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد
ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النايم والناسي فانها واجبة لوجود
السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء
وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب
بنفس المال فلا ينطبق على اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا
معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم
الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل
على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة
وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل

ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة
الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز
وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله
فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو
بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين
ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا اصببت الماء الذي بين يديه
فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا
يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تع بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر
في الاسرار ان الحل او الحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها
سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا
يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد
اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان
احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت
طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا
الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية
لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء
ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر
لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون
مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقق
البر وهو اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود
الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب
لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه
لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب
بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط والخلال التعليق جعل كلاما صحيحا له
عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على
وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تع قوله فيجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله
انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها
فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح فانه
الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته
قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين

انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر
فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك
الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند
وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقيض اليمين بل السبب هو
الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون
اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى
الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن
ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق
الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة
كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل
لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم
نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي رحمه بين الحقوق
المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد
السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تع
على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة
الله تع فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة
منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقص بالوجوب هو
الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما
جازت النيابة في المالية لحصول المقص وهو المشقة ومخالفة هوى النفس
بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب
الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تع لان المال هو المقصود في حقوق
العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** ويتبين الفرق لما جعل
الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب
عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على
الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد ولملك
عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في
الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة
تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقص بذلك
حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في
السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب
ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات

فيحتمل ان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير
الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا
ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف
البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو
حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايض من الاثباتات دون الاسقاطات
على ما سبق انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **الباب الثاني** من البابين
اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم
الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي
قوله فصل اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء
من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فقيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد
القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب
وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض
قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض
كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور
فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان
اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لان يقال الصدق
مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول
هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء وضحة
عند العقل والمقص تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر
لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية
الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان
مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع
ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم
الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان
لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر و
النفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او
نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر
فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور كذب الشارع فان قلت هذا انما
يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور
الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان
قلت ففي مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا

والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لايكون جملة انشائية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبى او غير طلبى وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى قال شمس الائمة احق ما يبتدا به فى البيان الامر والنهى لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع فى ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحو كف التهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد به اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل فيرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلى فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد فى العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة فى السبع مجاز

فى غيره يعنى ان الامر حقيقة فى صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصرى الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعنى مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة فى الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب يدل على ان فعل النبى ع م ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبى ع م فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبى ع م بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمختلفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعل النبى ع م للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تع وامرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله ع م صلوا كما رايتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايض يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان بخلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس

بمشترك بل متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه
عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم بط للقطع بان من
فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر و
الدليل الاول عم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا
يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى
فعل و يامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة
على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة
الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى
اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول
والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني
الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب
عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تع وما امر فرعون برشيد
وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب
بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال
شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية
المشئون اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر
الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما
تقدم من قوله واتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون
برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه
قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا
لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه
واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير
موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان
الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول
المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عم للايجاب
على ما سياتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد
اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم
عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل
على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان
الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير
قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره فظ على ما ستعرفه واما في هذه الآية

فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا
فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقص بواحد
اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل
ايضا للايجاب يصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد
المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق
القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق
على توافق اللفظين لكن المقص واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما
هو العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال
على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد
لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة
لا يحصل بغيرها كالمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها و
كلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز
المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به
لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في
افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم
المقص لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج
اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو
ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عم صلوا
كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر
بعد قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المص تسامح لان القول
بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم
والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا
بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض المص تمسكهم بالسنة بما روى
ابو سعيد الخدري رض بينما رسول الله عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه
فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته
قال ما حملكم على القائكم قالوا رايناك القيت فقال عم ان جبريل عم اتاني
فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا
فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم
عن ذلك وقال انكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا
لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف
صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه

لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول
الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج
من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف
لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا
فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى
تبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع
له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة و
التهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع
له انه الوجوب او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله التأديب
هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب
الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بمصالح
الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك
قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله
مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين و
وقوله انجلي اي المنفي جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاها
بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار
لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله
قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان
مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب
افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان
موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل
المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم
بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق
الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او
اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه
ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي
انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف
بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في
الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل
جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس

لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما
وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف
في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل
ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على
تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال
تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله
وبيان العاقبة ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا و
الحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان
العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال
اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء
موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك
مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين
الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين
الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج
ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد
وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب
والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه
ح ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه
واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض
اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته
وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي
انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك
وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا
على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء
الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب
جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا
اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص رحمه وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما
النص فآيات منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم
وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ان يكون
بسبب مخالفتهم الامر وهو ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه

المتبادر الى الفهم لاعدم اعتقاد حقيته ولاحمله على غير ما هو عليه بان يكون
للوجوب او الندب مثلاً فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض
عنه وانت قاصداً اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله
او امر النبي عم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون
عن الامر ولايأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن
ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لامعنى للتحذير عما لايتوقع
فيه مكروه ولايكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان
المأمور به واجباً اذ لامحذور في ترك غير الواجب لايقال هذا انما يتم
على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تع فليحذر وهو اول المسئلة وعين
النزاع وعلى تقدير كون امره عاماً وهو ممنوع بل هو مطلق ولانزاع في كون بعض
الاوامر للوجوب لانا نقول لانزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة
والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لامعنى ههنا للندب او
الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من
غير دلالة على معهود فيكون عاماً لامطلقاً وعلى تقدير كونه مطلقاً يتم المط
لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولانزاع في انه قد يكون في غيره مجازاً
بمعونة القراين والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة
الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراماً وتركاً للواجب
ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تع وما كان لمؤمن ولامؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن
ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع
للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئاً ويمتنعوا من تركه
بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعاً لاختيارهما في جميع اوامرهما
بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى
من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لابد ههنا من بيان امرين احدهما
ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وحقيقته انه اتمام الشيء قولاً كما في قوله تع وقضى
ربك ان لاتعبدوا الا اياه اي حكم او فعلاً كما في قوله تع فقضاهن سبع
سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولايخفى ان الاسناد الى الرسول عم لي
هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء
من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل
او الشيء على ما ذكروا في قوله تع اذا قضى امراً اي اراد شيئاً وذلك لانه لو
اريد فعل فعلاً فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او نهي

احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لايصح نفي الخيرة على
الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وح يثبت الخيرة
وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجباً لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان
الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد
من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة
سواء جعل امراً نصباً على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على
ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكباً فاعجبني ركوبه ومنها
قوله تع ما منعك الا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك
الى ترك السجود مجازاً لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ
والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق
تاركه الذم والاقرب ان يقول لك ما الزمني السجود فعلام اللوم والانكار
فان قلت هذا لايدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولانزاع لاحد في استعمال
الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصاً به قلت اطلاق قوله اسجدوا
لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب
والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لانزاع في ان المقيد
بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازاً ومنها قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن
سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلاً للغائب اعني تاثير
قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير
امتناع وتوقف ولاافتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا
كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقروناً بالعلم والقدرة والارادة
وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تع قد اجرى سنته في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث
فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تع
لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى
خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله
تع ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو
الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايض ازلي فلا بد ان يتعلق
بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على
ان الكلام في الازل لايسمى خطاباً حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين
اي سواء كان قوله تع كن فيكون مجازاً او حقيقة يكون الوجود والحدوث

مراداً من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظ لان معناه نقول احدث فيحدث
اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة
الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور عليها
فلو لم يكن الوجود مقصوداً بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء
جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازاً يجب ان يكون الوجود مراداً بامر كن وكما
يكون الوجود مراداً بامر كن يكون مراداً بجميع اوامر الله تع لانها كلها من
قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا
القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من
كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة
من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تع طلباً للكون يجب تكونه
المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر
التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مراداً من جميع الاوامر حتى امر
التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث
الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه
ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضرورياً تابعاً لمشية الله وما
تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقاً بالجمادات فلم يثبت كون
الوجود مراداً في كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم
الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظراً الى العقل والديانة فصار
لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر
الاسلام رحمه ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة و
اعتبار كون المامور مخاطباً مكلفاً يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا
المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجود الطلب وهو الوجوب
خلفاً عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى
هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازاً في الايجاب قلت
نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع
فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه
الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن
النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز
تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام
وطلب الفعل وارادته جزماً وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب
والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والا لزم

يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لا نم ان صيغة
الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون
معها فيحصل المامور به في اوامر الله تع وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل
بالفرق بين اوامر الله تع واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر
الشرع مجازات لغوية وايض لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازلياً لزم قدم الحوادث وايضاً
اذا كان ازلياً لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه
الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام
ومنها قوله تع افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور
به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم خالداً فيها اي ماكثاً المكث الطويل والوعيد على الترك دليل
الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة
الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم يدل
على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا
من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع
على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة
على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل
فيدل على انه لطلب الفعل جزماً وهو الوجوب وايض لم يزل العلماء يستدلون
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات
الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب
الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايض للوجوب بالدلائل المذكورة
فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل المذكورة
انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب
زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب
المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رض اذا انصرفت عن
الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد
الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت
الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب و
الاصطياد انما شرع حقاً للعبد فلو وجب لصار حقاً عليه فيعود على
موضوعه بالنقض وقد ذكر الامام السرخسي رحمه ان قوله تع وابتغوا من فضل

الله للايجاب لما روى عن رسول الله صلعم انه قال طلب الكسب بعد
الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تع فاذا قضيت الصلوة وعلم
ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند
الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول
بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام
عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة
او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والحق
ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما
اثبت كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول
وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه
استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام
البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض
مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف
في ان اطلاق لفظ آمر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في
قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا
ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي
وابي بكر الرازي وهو الجصاص وان المباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور
على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب و
امر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور
على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور
به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة
له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين
لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان
يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي بها يحصل
ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل حينئذ لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب
والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا
ذهب الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا
كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب
والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون
الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا

لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي
ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة
ذكروا له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس مجازا
بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير
الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون
الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل
في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في
عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء
من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما
فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة
ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة
قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز
الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك
على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب
والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك
فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع
اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر
فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او
الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام
ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا
مغاير ولم يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق وذهب المص الى ما اختاره فخر
الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه
يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا
حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب
او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب ثم
غير دلالة للفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك
بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل

جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون
معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس
لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت
رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب
الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل
مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه
بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان
جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المص من ان عدم المعاقبة جزء له
وهو عبارة عن جواز الفعل فم بمقدمته قلت هذا مبني على ان الوجوب
هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل ولا
في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب و
المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه والمناقشة في امثال
ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب
ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه
انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد
صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في
حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر
وما ذكره من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة
فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه
مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو
كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك م
حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن
فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من
افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك
او بدونه بالقرينة كما ان الاسد تستعمل في الشجاع وتعلم كونه انسانا بالقرينة
الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا
او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة
لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد

الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان
مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق
بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز
الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة
على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان
ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني
في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله بهذا اذا استعمل
يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون
بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز
الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على
جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب
بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما
عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب
بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على
مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء
الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد قوله فصل عموم الفعل شمول افراده
وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة
فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه
في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان
في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع
مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد تذكر
العموم ايض نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان
الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف
في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار
في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر
من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس رض وهو من اهل اللسان
فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل لعامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سأل
لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار

حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقاً بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة رض قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس رض فهو ما روى ابو هريرة رض ان النبي عم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثاً فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سبباً لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقاً سواء كان مرةً او متكرراً وبهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلاً او كثيراً مرةً او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصراً من اطلب منك ضرباً او افعل ضرباً والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقص من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقاً بالشرط كقوله تع وان كنتم جنباً فاطهروا او مقيداً بثبوت وصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلنا قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتاً بوقت او معلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف او مجرداً عن جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص رحمه في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب

الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو لخصوص المرة سواء كان مطلقاً نحو ادخل الدار او معلقاً بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلاً وهذا معنى قول الامام السرخسي رحمه المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقاً او معلقاً بشرط او مخصوصاً بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلاً ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتباراً اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثاً او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايض واحد اعتباري فهو المط اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تع فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تع والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا

يعلم تحقق جميع سرقاته الآخ وهو لغط بالاجماع ثم الواجب لسرقة واحدة
قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة
تقطع من كل منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولاً وفعلاً وقراءة
ابن مسعود رض ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مراداً اصلاً ولا يمكن تكرر الحكم
بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل
باق وهو البدن وكلام المص ظاهر فى ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى
اقطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة
وقطع اليمين مراد اجماعاً فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يثبت دليله النص وانما
عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلاً عام وعمومه يقتضى
عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر
بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلاً قوله فصل لا نزاع فى اطلاق الاداء
والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة
وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانياً بعد فساد الاول ونحو ذلك واما
بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى يختصان بالعبادات الموقتة
ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء ولهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدر
له شرعاً اولاً والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكاً لما سبق له
وجوب مطلقاً وقوله مطلقاً تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه
قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود
المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة ما فعل
فى وقت الاداء ثانياً لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة
منفرداً يكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم
الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف
الاداء بقوله اولاً على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانياً لا اولاً
وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء
اولاً متعلق بقوله المقدر له شرعاً احترازاً عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له
شرعاً ثانياً حيث قال فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة
النائم او الناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر لها ثانياً لا اولاً وعند
اصحاب ابى حنيفة رض الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتاً كان او غير
موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجباً كان او نفلاً والقضاء
تسليم مثل ما وجب بالاداء والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت
وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب

وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان
الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لا تسليم عين ما علم
ثبوته بالامر كفعل الصلوة فى وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية و
المثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب فى الذمة وعلى هذا
لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ
ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من
ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تع اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه كقوله تع
ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل فى الافعال والاعراض
ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق لله تع فالعبد يؤديها ويسلمها اليه
ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات و
الكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر
فى القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك
واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجباً فيقضى والمراد بالواجب
ههنا ما يعم الفرض ايض وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب
عليه احترازاً عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولكما ان
يستردها من رب الدين ولذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه
او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع
ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل فى تعريف الاداء الاتيان بالمباح
الذى ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس
بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجباً او مندوباً ولهذا
قال فخر الاسلام بعدما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل
فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب
يعنى ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسماً للطلب
الجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام
موجب الامر وان جعل اسماً للطلب جازماً كان او راجحاً على الترك او
مساوياً له دخل فى المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان
بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر
بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض
للمباح اذ ليس فى العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلاً الا ما ذكره
صاحب الكشف من انه ينبغى ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة
للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام

فخر الاسلام وهو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة
الامر حقيقة في الاباحة والندب اى يجعلها مشتركاً بين الوجوب والاباحة
والندب لفظاً او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فتكون حقيقة في
كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضاً اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة
في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظاً او معنى وقد اطلعناك
على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الخلاف
في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازماً او راجحاً
او مساوياً لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او
الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة
الامر مجازاً في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص
لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله ويطلق
كل منهما اى من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع
اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت
الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء
حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام و
ان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء
في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا
خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا
في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اى نص مبتدأ مغاير
للنص الوارد بوجوب الاداء وفي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد
بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت
مثلاً والى هذا يشير كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي
زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي اوجب
الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرف قربة
شرعاً بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر
مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام
ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب
الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف له اى للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي
في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب

بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول
سمي قضاء لكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج
الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اى دليله الدال عليه
لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه
الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه
من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق
حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت
فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه
قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت
ويبقى اصل العبادة مقدوراً مضموناً فيطالب بالخروج عن عهدته بان
يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاركان
حساً وعقلاً وفي ازالة المأثم شرعاً وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها
قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود
بالعبادة هو تعظيم الله تع ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف
الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على
السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به
شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع
للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير
العمد بقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبتت بتحقق الاثم في العمد
بالنص او الاجماع على تأثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام
القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب
من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص صرح بانه تعليل
لما يفهم من قوله اذا كان عامداً وهو انه اذا لم يكن عامداً لا يكون شرف الوقت
مضموناً اصلاً وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان
بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل
مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما
على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام
على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص
الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت لا يصلح مسقطاً ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير

الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياساً عليهما بجامع ان كلا
منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب
قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد
ودليل مبتداء لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء
بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل و
ضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس
مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور او الاعتكاف ثابتاً
بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان
الامر مقتضياً له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا
يقتضي صوم يوم الجمعة وايضاً لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم
اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير
لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات
ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه
وح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم
اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان
او اعتكف هذا الشهر مشيراً الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء
الاعتكاف شهراً متتابعاً بصوم مبتداء ولا يجوز ان يقضيه في رمضان
آخر مكتفياً بصومه خلافاً لزفر رحمه فلو كان القضاء بالسبب الاول
وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم
مشروعاً فيه مستحقاً عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحاً ولما لم يجز علم انه
بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم
مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذرا بتداء ان يعتكف شهراً وظ هذا
التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم
لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب
الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد
هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما
ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه
بالقياس على الصوم والصلوة تعبيراً باللازم عن الملزوم وفي لفظ

فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل
على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء
فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا
في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام
ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً للاعتكاف اثر في ايجابه
وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان لعارض شرف الوقت
وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله
الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيات والممات
فلم تثبت القدرة فسقط فبقي مضموناً باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة
الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد
في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوماً مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف
الواجب لقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه
وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء
في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضي جاز اداؤها
به ولم يحتج الى وضوء لاجلها قوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب
صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت
لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة
العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما
امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض
شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف
وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان
على صيام ساير الايام قوله فلم تثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما
فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف
الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضموناً
باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوماً مقصوداً مخصوصاً به وهذا بمنزلة
صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت
لخروجه فبقي اصل الصلوة مضموناً بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف
الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضموناً باطلاقه احوط الوجهين
اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك
بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية

ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان
آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من
الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به و
الرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال
الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به و
اذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني
لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا
ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط
من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط
النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف
فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف
الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران
خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل
دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك
الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان
الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فالنذر
بالاعتكاف يثبت صوما مخصوصا به وهو معنى سقوط النقصان فاذا
ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت
وبشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب
المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد
بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد فان قيل
الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان
بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلنا
السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم
بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا
بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان
سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه
ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود
الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه
يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع **قوله** لان يحتمل بفتح اللام على

انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير
يحتمل عايد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب
الصوم المقصود **قوله** رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف
تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به
مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا
مغايرا لرمضان الذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني
الذي يليه وهو معين الا ان **قوله** في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر
رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان
آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة
ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان
رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر
في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة
قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا
على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف
الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي
هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات
فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب
السقوط موجبا له **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها
لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد
الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون
الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان
بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر
ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط واللازم ان لا يجب
عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في
رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا و
قيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء
بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا
موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه
اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو
تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع
والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين

لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان
يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب
القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كذا في
التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا
اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلاً على الاحوطية
بل بياناً لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة
للعبادة بشرف الوقت قد سقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة
فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان
الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن
الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان
الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور
به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض
ان كان فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب
الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض و
القضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعاً لجميع الاوصاف
المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة
فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار
يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء
وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل
ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تع او في حقوق العباد
يصير اثنى عشر قسماً وظاهر عبارة المص ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل
والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء
قسماً منهما وقد جعله قسيماً لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبادة اختصار اي
الاداء اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة
يعني فيما شرعت فيه الجماعة كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان
والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي
شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او
كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان
كان بعضها الاول فهو ايض قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه
بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث قال وللمسبوق منفرداً
اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصراً ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه

على انه قد يكون عبارة تامة كالصلوة وقد يكون بعضاً منها كفعل المسبوق
ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصراً
كان كاملاً وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة
نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة
ونقصاناً **قوله** كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته
الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف
الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت
قضاء باعتبار ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام
من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه
لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام
لكونه مقتدياً وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء
مع الامام كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل وقضاء باعتبار
الوصف جعل اداء شبيهاً بالقضاء لا قضاء شبيهاً بالاداء **قوله** في الوقت
اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال **قوله** وقد فرغ حال من تم اقام و
المعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء
لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لا نقصانه والخلف لا يفارق
الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول وغير معقول واما
غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج مشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر
وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادة البدنية الا ان في
الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة
يقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع
عن الآمر عملاً بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر
مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة
وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب
ليس شيئاً منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا
صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف
وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي
صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال او يقضي
دراهم جياداً وهو ايض باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف
وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطاً اي
لا قياساً ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلاً مشكوك

لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة
بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة
فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه في الزيادات
في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تع **قوله** وفي الاضحية عطف على ما يدل
عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق
بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب
والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة بهوى النفس
بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم
تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء وتصير ضيافة الله تع باطيب
ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان
يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي
الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون ولم يقل بجواز التصدق بالعين او
القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل
واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان
استهلكت المعينة او لم يعين شيئا آخر احتياطا في باب العبادة واخذا
بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه **قوله** لم يبطل بالشك اي
باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر فان قيل
فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر
على الصوم قلنا لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل
متيقن فعند زوال العذر متيقن بقاء وجوب الصوم بقوله تع فعدة
من ايام اخر **قوله** للركوع شبهة بالقيام من جهة بقاء الانتصاب و
الاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق العقود بانتفائه لان
استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان
الانحناء **قوله** ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام
قوله والبيع اي تسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون
هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ
فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل في الامثلة الاربعة اشارة الى ان
الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب
وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم
عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم

فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع
جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على
التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في ساير
الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف
ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب
لما ذكر فان قيل القضاء مبني على تصوير الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل
ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا
العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين
تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام
فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة
لا لنفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى
مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد
المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من
ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين
صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا
بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو
ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب
الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون
بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية
القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني
اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او
بدين بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض
حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية
سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين
ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه
ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية
انتقض القبض عند ابي حنيفة رض حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع
بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالة به مستحقة
في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا اخفها
فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد

والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان
العيب بان يقوّم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين
القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملاً فولدت
وماتت ففي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية
دون الدين وفي المبيع دون المغصوب قوله وكاداء الزيوف جمع زيف
وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم
جياد فادى زيوفاً فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات
وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفاً
فان كان قائماً في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء
لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة
بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف
وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفرداً لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف
له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون
حقه وصفاً فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدراً وامتنع الرجوع الى القيمة
لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائماً فعلم ان قوله
اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيداً للتمكن من رد المقبوض لا لكون
الاداء قاصراً على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابو المراة يعتق الاب لتملك المهر
بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب
على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى مالاً وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي
بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء او هبة او ميراث
او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء من حيث
ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء
من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول
فالعبد المتملك ثانياً كان مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه
اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب
التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبداً فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع
ثانياً لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق
توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء
ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد
بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت

ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكماً انه لو قضى القاضي
في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً
لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان
حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها
فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد
من اباقه بعد القضاء بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب
مع يمينه قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة رض وعائشة من بني تيم
ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة
التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عم قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على
ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع
المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة
التصرف فيه على بعض المكلفين وحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف
المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المص مناقشة
لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك
الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت
الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر
فصّل هذا المثال من الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه
القضاء اقتداء لفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب
طعاماً فقدمه الى مالكه او اباحه اكله فاكله جاهلاً بانه طعامه الذي غصب منه فهو
اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد
في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ
من المغصوب بان كان دقيقاً فخبزه او لحماً فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام
لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم
او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك
الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي
فلا يكون اداء مأموراً به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان
يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي
وحاصل هذا التغرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل
معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفياً للغرور المنهي عنه فلا يكون
اداء حقيقة وقد يقال ان له نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان
التغرير منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات

والبراءة لا تحصل الا باداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نقيضا
للغرور قوله ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك
اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال
يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يدا اباحة والقاصر لا ينوب عن
الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء
الزيوف عن الجياد فان قلت جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من
الغرور قلت الجهل عارض ونقيصة فلا يتعذر به المالك في ابطال ما وجب
على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق
هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر
من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة
الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا تبطل الاداء
قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا
كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت
في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان
بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او
شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ
وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب
الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا
واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له
ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا
افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل
موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت
بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل
جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل
انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وظهر ان المراد بالموجب في
الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا
وما ذكره المص تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما
بالمفهوم قوله والقتل قد يحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور
للاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف تجب قيمته يوم الغصب
لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي
وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد تجب قيمته

يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر
قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا تضمن المنافع
بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند
الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب
التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء
المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من
شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر
للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه والملكية
عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك
العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب
الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه لا تضمن لان المنفعة عرض و
العرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت
الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص
ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظ فلا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن
وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد
يتوهم انه سفسطة اللهم الا ان تخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع
وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي
راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح ونقيضة الحوائج لا بنفس الاموال قوله
تقومها بالعقد تثبت بالرضاء منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير
بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد
بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضاء تقوما بالعقد
لان تاثير الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه ولوازمه قوله فلا يقاس
عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس
على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب
بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل
ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه
واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضاء فان له اثرا في ايجاب المال
في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود
في كل من القياس فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف
القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف

القياس وهو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع
المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضاء انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال
بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع
قوله وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس
مثلا له صورة وهو ظ ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء
لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على
قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره
وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة
صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء
كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت
في الذمة كما لا بل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس
كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على مسامحة كالنكاح وان لم يتحمل
في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب
لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا
يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل
فينبغي ان تتعين القيمة ولا يتخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد
معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا
بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب
بالعقد كانه احد شيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فايهما ادى
تجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها
برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بتحقق العجز
عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع
صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا
الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء و
اما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اسرق على سبيل الالزام
امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه
ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه
ومعرف له فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد
للمأمور من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان

وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان
واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا
لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل
اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور
وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان
الحسن حسن لعينه او لغيره او نحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول
والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان
يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة
البحث من افعال الباري تعالى يقال هل تتصف بالحسن وهل يدخل
القبائح تحت ارادته ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم
الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق بالنهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر
مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع
ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع
كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه ويؤدي
مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها و
مباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وتجاوزها ما وصل
اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن ذل قدمه في
البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز
ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة
الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا
ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله
مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما بط والحق اي الثابت في نفس
الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين
حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن
مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقت اي جعلت واقفا عليه
ووفقت اي جعلت الاسباب متوافقة لارادته فالاول من التوقيف
والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان الفقهاء تحريرا للبحث وتلخيصا لمحل النزاع
على ما هو الواجب في المناظرة قالوا كل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان
فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح و
بالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح
او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا

ينا في جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث
يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة
لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف
عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع
وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن
الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن
او قبيح بناء بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل
العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب
على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين
الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل
بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله
لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تع عنده اي عند الاشعري والمذكور
في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تع بل كل افعاله حسنة واقعة
على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه
ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع
افعال الله تع حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل
متعلق المدح والثواب فالله تع منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما
امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا
في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر و
لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاولى وضح
ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ
تعالى قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على
فعله شرعا وعقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم
بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر
اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان
ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا
ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه
يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو

واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان
الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما
يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه و
يكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور
والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله
او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في
القبيح اذ ليس للقادر بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله
الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في
القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه
بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه
قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان
لم يتعرض له المصنف رحمه وللقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله
ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد
وان اراد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما
ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء
على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري
القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت
ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر
الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين
وليس كذلك فان لهم على هذا المط ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان
فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات
الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف
في هذا المقام دليلان لهم على هذا المط قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما
الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ
قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن
وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي
يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو
صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى
هو قائم لشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات
الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث

الجوهر تبعاً له وحقيقة قيام الشي بالشي هو كونه تابعاً له في التحيز وايضاً معنى قيامه
به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي
هو محل للعرض فهما معاً حيث ذلك الجوهر وقايمان به فلا معنى لقيام احدهما
بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه
الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشي بالشي بحيث يصير احدهما نعوتاً
وسمي محلاً والآخر ناعتاً وسمي حالاً فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض
بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد
كونه تابعاً له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل
ولا يكون تابعاً له في التحيز بل تابعاً للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان
الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقاً لجواز ان يكون مفهوم كلي
يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة
منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية
صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم — وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو ثبت وجوديته وحمل عليه حرف النفي صح
الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما
ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتياً له الرابع انه مشترك الالزام
لان الحسن الشرعي ايضاً عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به
به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان و
مثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون
الحسن العقلي وجودياً قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي
جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير
اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه
اضطراري وان كان جايزاً وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود
التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر
ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع
تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح عقلاً بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل
القبيح على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك
الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطرارياً اذ لا معنى للاختياري الا
ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان
اتفاقياً ورجحاناً من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند
الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان

نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلاً لم
يصح كونه اتفاقياً اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه
لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا
وجب عند وجود المرجح لم يكن اختيارياً وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك
المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك
الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل المحال لان
الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول
انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط و
الصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالاً في مقابلة
الضرورة فلا يسمع ويكون باطلاً الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى
فيجب ان لا يكون مختاراً وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن
ولا قبح شرعاً لان التكليف بغير المختار وان كان جايزاً لكنه غير واقع الرابع
انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا
يجب يكون اختيارياً اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل
ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب
الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع
عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة
لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة
الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود
الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد
بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلاً وعن الرابع بانه اذا كان ما
يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم
كما اذا كان موجد الفعل هو الله تع ولهذا قال المص رحمه انهم لم يوردوا على
مقدماته منعاً يعتد به وانه قد خفي منشاء الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين
اعني الذين يعتقدونه يقيناً والذين لا يعتقدونه والمص رحمه اورد المنع
على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند
وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء
من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود
المرجح لا يكون اختيارياً ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك
على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيراً من المصادر مما يحصل

به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او سخن فحصل
له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من
صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الفعل وهو المعنى
المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث
فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم اخرى حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام
او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع
وهو المعنى الحاصل المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او
غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى و
الاول حقيقة معنى المصدر وهو جزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا
وجود له في الخارج بوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون
له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان
الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة
في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع
بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم
وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة
مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه
برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه
يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية هي الايقاعات
المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع
الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر
كالباري تع فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا
لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب
الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام و
الالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية
ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند
تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المط هو لزوم
التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم
الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع
به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده
عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو
الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود

الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون
وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان
او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه
بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان
واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على
موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب
وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن وجب وجوده واما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق
قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان
العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان
ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة
اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا
لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع
وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف
عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم
تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم
الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم
باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده
ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما
الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما
الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع
تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان
يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة
جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال
فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود
الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك
على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة
علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل

تحقق المعلول مع علته الموجدة تارةً وعدم تحققه معها اخرى فلا نم استحالة
ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير
متحقق حالة العدم وهو ظاهر وفي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا
في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى
الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص زيادةً لا حاجة
اليها اذ يكفي ان يقال فلزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده
شيء الى الاخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده
الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان
اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا لكن وجوده
او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه
عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر
الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تنافيهما
وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد
علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول
قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء
كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد
امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار
اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلاً
والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده
كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته
الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكتفي في وقوع
الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما
يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية
لا وجوبه قلت ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب
لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود
عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله
وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها و
عدمه عند عدمها مما اتفق عليها الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها
اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار
انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون

ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد المبدع اياه بارادته واختياره اي وقت
اراد فالمبدع مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان
كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء
ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن
العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج
عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق
الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود و
العدم واعترض عليه المص بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق
الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر
يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان
اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر
كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن
عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظ من كلامهم فهو ايض باطل لانه ان
اريد الاحتياج في العقل فظ ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه
بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة
الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب
مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه
هل يجب مع العلة التامة اما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه
الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة
التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة متأخر
عنها لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها
وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه
جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب
اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه
على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء
وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني وجوابه ان المراد بالسبق الاحتياج
اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب
لم يوجد لما مر فالوجوب ايض مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب
وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى
الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه

من اجزاء العلة التامة فان اردتم بهذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب
علة ناقصة لانه بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب
الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب
الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل
الناقصة ما اذا تحققت وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب
فالوجوب اثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى
الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد
المعية الزمانية والا فالمعلول متأخر عن العلة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على
منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة
هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار و
اضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما
على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من
حيث انه محتاج الى الآخر ومقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة
مثلا فان اخوة زيد مثلا مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومقدمة عليها
لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج
الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات
وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود
يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان
معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما
ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال
وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب وان توقف المعية
لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب و
الوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين الا انهم
الآن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة ان
جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم
كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود
والمعدوم والواسطة لانه لو لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل
بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود
وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون
قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه
وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وايضا

لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير
مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد
وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا
يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة
التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والاظهر ان يقال لو كان المجموع قديما
لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما
يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم
يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم
لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات
والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات
مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فان
لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم
زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان
كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم
جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال
وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت
قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا
يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير فان عدم
انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفائه غاية ما في الباب انه لا يدل
على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا
بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه
بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث
فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود
جميع الممكنات التي يفتقر اليها وجود زيد الحادث مستلزما لوجود الحادث
ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة
وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد من غير
توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف
على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق
قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من
الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض
اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا

من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم
قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا
كان العدم الذي توقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع
اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف
عليها وجود زيد قلت نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة
من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم
واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني العدم الحادث
بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه
وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع
عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة
فلذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول
بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا
من الموجود والمعدوم فلا يكون زواله عنه بزوال الموجود فقط لانه يصير
القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الوجود
والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق
بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في ذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون فكلا القسمين بط اما الاول فلان انعدام
ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وينقل الكلام
الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسياتي الكلام عليه واما
موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما
يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان
الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في
زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود
زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر
ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوفة على وجود
بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد
لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من
جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات
التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود

بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال
المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف
عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائها
الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي
يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه
عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات
التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات
التي يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد وهو القضية التي ادعينا لانها ثابتة
وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي
يفتقر اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل
الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب
واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على
امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات
وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا توجب الا
لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير
ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع
الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك
ان العدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة يوجب
لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا
يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك
لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر
اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم
وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات
المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث
لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة
لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة

الی الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب او عدم ذلک الموجود
یستلزم عدم شی مما یفتقر هو الیه من الموجودات وهکذا الی الواجب
فیکون عدم زید محالا مع ان الکلام فی زید الحادث المسبوق با
بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الی الواجب وان لم ینافی
الامکان بالذات لکن لاخفاء فی انها تنافی الحدوث الزمانی وهذا التقریر
یدل علی انه اذا وجب وجود زید المعلول عند وجود العلة لایکون علة
الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لایجوز ان
یکون من جملة تلک الموجودات فاعل بالاختیار یوجد الحادث ای وقت
شاء قلت لان الکلام انما هو علی تقدیر وجوب المعلول عند وجود
العلة ففی ای وقت اوجد المختار ذلک الحادث اما ان یتحقق قبله
جمیع الموجودات التی یفتقر هو الیها مما یسمی ارادة او اختیارا او غیر ذلک
ولم یوجد الحادث فیلزم التخلف واما ان لایتحقق فینتقل الکلام الی ذلک
البعض الذی لم یوجد بان عدم لابد ان یکون عند عدم شی من
الموجودات التی یفتقر هو الیها وهکذا الی الواجب علی ما مر فیلزم انتفاء
الواجب وهو مح وقد یجاب عن هذا السؤال بان العلیة یقتضی شدة
المناسبة بین العلة والمعلول لئلا یکون صدوره رجحانا بلا مرجح
ولیکون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولاشک ان الموجب
اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا یقتضی من الموجب الا الموجب
وضعف هذا الکلام غنی عن البیان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة
ثبت انه لابد علی تقدیر وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من
ان یدخل فی جملة ما یتوقف علیه وجود الحادث امر لیس بموجود ولا
معدوم وهو المط فان قیل لم لایجوز ان یکون من جملة ما یتوقف
علیه وجود الحوادث الحرکات الفلکیة علی انها ازلیة وعدم کل سابق
منها معد لوجود اللاحق والکل مستند الی الواجب من غیر ان یکون
لها بدایة والحرکة امر غیر قار الذات فیرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع
شی من الموجودات التی یفتقر هی الیها حتی یلزم ارتفاع الواجب
وح لایتم البرهان علی امتناع ترتب علل الحوادث من الموجودات
والمعدومات فلا یلزم ثبوت امور لاموجودة ولا معدومة واجیب بانه
لایتصور الحرکة الا ان یوجد این ای یکون فی مکان او وضع فینعدم و
یحدث این او وضع آخر فالوضع الاول والاین ممکن البقاء فلو استند
الی الواجب وجوبا یجب بقاؤه فلا یحدث حرکة اصلا فالماهیة الغیر

القارة لایکون اثرا للموجب والذات التی یمتنع زوالها کیف یوجب
اثرا یجب زوالها فان قیل الذات یکون علة لمطلق الحرکة وهو امر
سرمدی وان کان افراده بحیث یجب زوالها قلنا ماهیة الحرکة
لیست ماهیة محققة والا لم یکن طبیعة المطلق مخالفة لطبیعة الافراد
بل ماهیة اعتباریة رکبها العقل من حدوث کون ثم عدمه وحدوث
کون آخر فان قیل یمکن ان یکون المطلق باقیا بتجدد الافراد مع ان
الافراد غیر باقیة قلنا نعم لکن لایمکن ان یکون فی طبیعة الافراد امتناع
البقاء وفی طبیعة المطلق امکان البقاء بل طبیعة الافراد والمطلق
یکون علی نهج واحد فی الامکان والامتناع وههنا طبیعة کل فرد یقتضی
عدم البقاء فلا یکون للمطلق طبیعة نوعیة موجودة تحتها افراد فلا یکون
المطلق معلولا للواجب ولا افراده ایضا لامتناع بقائها کذا ذکره المص
رحمه وهو لایدفع ما ذهب الیه الفلاسفة من استناد الحرکات الی ارادات
غیر حادثة من النفوس الفلکیة لا الی بدایة وتحقیق هذا المقام موضعه
علوم اخر وقد یستدل علی اثبات الواسطة بین الموجود والمعدوم بان
الایجاد لیس اعتبارا عقلیا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم یوجد
ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الی ایجاد آخر ولزم التسلسل من جانب
المبداء فی الامور الموجودة ویمتنع کون ایجاد الایجاد عینه ضرورة تغایر
المحتاج والمحتاج الیه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شیئا
وهذا لاینافی کون الایجاد امرا اعتباریا غیر متحقق فی الخارج اذ لایلزم من
انتفاء مبداء المحمول انتفاء الحمل کما فی قولنا زید اعمی فان الامر کذلک سواء
وجد اعتبار العقل او لم یوجد مع ان العمی امر عدمی فاذا قتل زید عمرا صدق
انه اوجد القتل ولم یصدق ان الایجاد معدوم بمعنی انه لم یوجد القتل
لکنه لاینافی صدق قولنا الایجاد معدوم بمعنی انه لیس امرا موجودا متحققا
فی الخارج **قوله** فان قیل تقریر السؤال علی ما ذهب الیه الاذهان انا نعنی
بالموجود والمعدوم ما لایتصور معه الواسطة لان کل ما یمکن ان یتصور
فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بین النقیضین
فالامر الذی سمیتموه حالا وجعلتموه واسطة بین الموجود والمعدوم ان کان
له ثبوت فهو داخل فی الموجود والا فهو المعدوم وحاصل الجواب ان
هذا غیر صحیح لاستلزامه ورود المنع علی بعض مقدمات دلیلنا علی امتناع
ترتب علل الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا
یجیب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه یلزم منه بطلان الدلیل

الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظان ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن
له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشاء
التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من
الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة
او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور
لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا
يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة
فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او
مركبا من الموجودات والمعدومات فالكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل
فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان
ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون
لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة
ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافات فان
جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته
المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب
لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع
اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد
بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها
داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو
عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو مضاف
زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافات
التي لا يدخل العدم في مفهومها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة و
الارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء
كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك
الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب
على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق
الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث
ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم انى لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على
تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه
كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب الناظر والاحداق وانى لو اقتديت

بالمصنف في الاشارة الى ما انفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق
للمرام قوله فثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت
توقف الحادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور
ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق
الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب
لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم
يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم
الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء
من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام
في تلك الامور كما في هذا الحادث فيلزم قدمها فثبت ان هذه الامور
لا يستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها
عن الواجب بل لا شك انه مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا
او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار
دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة
اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث
فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق
بقوله المستندة اليه واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها
عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب
اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية
والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون
ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير
متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحوادث
مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة
التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات
بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار
دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان
المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع و
اللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك
لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة
تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي

الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كالايقاع للحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي حركة فان الاول لا يجب عند علته التامة والثاني يجب

قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تع موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحوادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات القديم تع ولا تخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المح المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد

ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح واما ان يثبت رجحانا على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله والترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلت مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلت الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو مح بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية

قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على هذه القضية اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل

وهو مح او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان
هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح
الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن
امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة
الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال
فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجح احد المتساويين
من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه
يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان
بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو
احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدوران عاد
الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقيفات والاحتياجات
فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون
واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون
وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه
القضية وان لم يذكرها في اللفظ قوله وايض يعني ان المتكلمين في مقام المنع
لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز
ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين
المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على
كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية
او على كونها بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح
في المثال فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة
لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل
على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي
او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التنزل باثبات المنع وبعد اثباته
يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى
مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب
مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع الكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم
الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لما علم بالرجحان فقد حصل
الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم
بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك
ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه

اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا
موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير
احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في
ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من
المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد
فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع
الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون
اقرب الى جانب الوجود لانه حين يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود
راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا حينئذ الان تخصيص الرجحان
بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايض كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما
ان وجود الممكن بلا علة الوجود مح كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة
الوجود محال قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل
المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف
فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر
كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس
المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك
الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير
عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم
بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات
المط اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر
على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز
ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه
باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره
ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول
لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود
المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس
بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع
عن الفاعل قلنا لا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست
بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان
ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظ لما مر من ان
اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق

الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى
اختيار الفاعل فهو مختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين
باختياره وان اريد الثانى اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايض لانه يصدر عن
فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان طريق
التس ورجحان طريق عدم الموجب اعتمادا على ما سبق فى المقدمة
الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو تحقيق قدوره فى الحديث ان
القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبداء الخير
والآخر مبداء الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبح غير الله تعالى
وايض قائلون بان الله تع يخلق شيئا ثم يتبرا عنه كخلق ابليس وهذا يلائم
القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضى بها فبهذين
الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الآخر والمحققون من
اهل السنة على نفى القدر والجبر واثبات امر بين امرين وهو ان المؤثر فى
فعل العبد مجموع خلق الله تع واختيار العبد لا الاول ليكون جبرا ولا الثانى
فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت
بالوجدان ان للعبد قصدا فى بعض الاحوال وان ذلك القصد والاختيار
لا يكفى فى وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التى من العبد
وقد يقع من غير تحقق الاسباب التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله
تع اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله
تع يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيه على ذلك
المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع
المرادات مع توفر الدواعى وسلامة الآلات لا ينافى كون العبد هو الموجد
لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان
لا يريد الله تع عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى
خلافه يقع مراد الله تع البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم
من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** فان لم يكونا
صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام
فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو
الى تحصيله لما تعقل او تخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق
بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق اليها ليس بلازم لان المراد
بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله**

نفرق فى الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف تقسم
هذا والاختيارى ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما
يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز فى الطبع فى صورة الانحدار الى كعب
وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق فى الترك بين ما نقدر فى فعله كترك
الحركة فى ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالى وايض
قد نجد فى الفعل الاختيارى باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشى الى
محبوب بخلاف المشى الى مكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين لا نزاع
فى جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايض الا ان بعض الفقهاء
ينكرونه **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطرارى
لا اختيارى لانه انما يحصل بخلق الله تع من غير اختيار العبد والا لتسلسل
الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تع بمعنى استناده لا على
سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذى
هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا لا
الفعل غير متمكن عن الترك وهذا ينافى القدرة التى من شانها التمكن من الفعل
والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تع لا على
سبيل الوجوب كافيا فى كون الفعل مخلوقا لله تع فلا نزاع لاحد فى كون فعل
العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو مخلوق
وهذا لا ينافى كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل
الوجوب انما يمكن فى الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا فى
الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر فى المقدمة الثالثة **قوله**
برهان آخر هذا هو الدليل الثانى وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا
ما اى فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون فى امر لا موجود ولا معدوم لا
فى امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء
او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك
الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اى تاثيره الاختيارى
واما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد فيه ضرورة كونه واجبا واما
الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد
فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود
وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع

للعبد البتة وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم
وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا
موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق للصنع العبد اثر في امر ما ويلزم
منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع و
الايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء
الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر
اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر
وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله وكل منهما مقرون بقدرة
الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا
في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في
محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تع من غير من قامت به
القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد
وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته
واثر الكاسب صفة في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب
الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا
للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي
من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والدواعي لا ينافي تعلق
اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل
العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تع كايجاد العبد
واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه
انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء و
بعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها
ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصد
وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة
وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين الى الآخر والترجيح انما هو
بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور
وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد
الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية بط فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح و

هو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب
حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره
وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول
من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده
ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع
فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرته ولا بارادته يحكم
بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته
والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا
لان الفعل لا يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين الامرين **قوله** ثم اختلاف الاضافات لما جعل
الافعال كلها مخلوقة لله تع ولا شك ان ما هو قبيح والله منزه عن القبائح
حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات
راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تع وذلك لانه
خلق الله تع المعصية ليست بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما
يتضمن مصالح واما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تع
خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** فقوله ان الاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل
الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري
بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم
فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان
لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليه وبيان انه
انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والعجب من ذلك توضيحه
سند المنع بصفات الله تع وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان حيث
يحمد عليها ويذم ادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل
كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قدر في اول الفصل ان النزاع في
الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب
في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المعترض حتى ذكر في سند المنع ما
ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله
وان عنى به انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري
من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان

فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب
بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او
الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما
ذكره المص من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديد الاسجاع و
تكثير الافراع فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم
بالصواب قوله في وراثة الصواب من وراثة قوله وعند بعض اصحابنا
تمسك على كون حسن بعض الافعال او قبحه عقليين بوجهين حاصل الاول
ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلاً وكل واجب
عقلاً فهو حسن عقلاً اما الصغرى فلانه لو كان شرعاً لتوقف على نص
آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه
لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان
كان بنص ثالث لزم التس واما الكبرى فلان الواجب عقلاً اخص
من الحسن عقلاً على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق
حراماً عقلاً فيكون قبيحاً عقلاً وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي
عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة
كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايض مبني
على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول
فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم
ذلك ان يكون صدقه واجباً عقلاً والجواب ان وجوب التصديق
وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً وكذبه ممتنع لما
قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقلياً كالتصديق بوجود
الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان
يكون ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه
بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله تعالى
القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف
على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك امتثال
اوامر النبي عم ان وجب عقلاً فهو المط وان وجب شرعاً توقف على امر
الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا
تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة
القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
ثابت بنص الشارع على دليله كما مر او بقوله تع واطيعوا الله واطيعوا

الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع
فيه كما لو علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية
ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات
ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا
معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا
يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في
انه هل يجب على الله تع شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال
الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله
تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن
النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع لا يقال هذا
مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة
لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق
الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب الضار
واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد
وهو ان يحصل الفعل من فاعل بتوسط فعل آخر لحركة المفتاح والمباشرة
ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر لحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد
الافعال كلها الى الله تع بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول
العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تع عادة بمعنى انه لا
يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائماً او اكثرياً وعند
الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان
النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة
بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات
على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تع وقد
يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب والنسب
بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلاً بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء
لفظة ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان
يكون بالآخرة حسناً لعينه او قبيحاً لعينه اذ لو توقف كل شيء على حسن شيء
آخر لزم التس بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظراً الى نفس الاشياء
وبمعنى ترتيب امور غير متناهية نظراً الى وصف الحسن قوله ويجب
ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسناً بجميع اجزائه او

بتوسط

بعضها مع قبح البعض الاخر او بدونه واما ان يكون قبيحا لجميع اجزائه او بعضها
مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول
اعنى ما يكون حسنا لجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايض اعنى ما
يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن
باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح
والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا
لجانب القبح وحرمته ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا لجميع اجزائه كان حسنا
لعينه وجعله حسنا باعتبار جزئه انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبح ينقسم
خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا
لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول وغير محمول وما سبق
من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض
الافعال ولا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة
للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن بمعنى في نفسه نعم الحسن لعينه
والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء
الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى
فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح فكانه لتغليب باعتبار ان عامة الاشياء
حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة
عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن
المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري
يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم
ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه ان يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت
في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت
في غيره وهذا قريب مما يقال ان الذات حسنة في نفسها اي مع قطع النظر الى
الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن او القبح
العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف ان يكون الفعل
حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم
بط لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان
فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف
باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل
جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو
الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول اى المأمور به الحسن لمعنى في نفسه

ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان
يقبل سقوط التكليف اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا
لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل
السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا
لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن
لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة
فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف
اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه
هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا
غيره المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة
الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه
لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب
الاشعري وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق
الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول
يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزء من الايمان ولا
شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام
الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا
في احكام الدنيا كافرا عند الله تع وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان
هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به
على التصديق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من
الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان
وبان النبي عم كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار
جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة جزئيته حتى
لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تع وفي حال الاضطرار
يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من
الاقرار وما قيل ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء
فسيجي جوابه ولذا طال النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق
المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور
في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال
له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح

به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته
تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله
للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان و
استكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين
المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان
قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف
القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك
الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو
ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري هو نسبته الى المخبر اختيارا
حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا
لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم
من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار
في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا
في الايمان بخلاف اعمال ساير الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل كل شيء من
الجسد ايضا تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان
لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد
الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان
المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك
بالعقل بنفسه **قوله** كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط
ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث
لا يشبه الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها
وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما
للباري تع وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة
استحقاق المعبود ولهذا الحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها
بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر
بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمص صرح بان الحسن

هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الآن منها ما يحسن بالنظر الى نفس
الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما يحسن لغيره
بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كا
كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه
لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن
ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر
فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما
ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل
انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسايط و
انها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد بها الامر
اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة حسن
دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها
مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى
اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في
نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف
المكرم بتكريم الله تع اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير
والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف
لكنهما لا يستحقان بهذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى
خاصة والحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه
وهو الله تع لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه
لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة
امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار للاحراق فبالنظر الى
هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى
في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان
هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل
الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف
الامكنة مما لا دخل له لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس

وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنها
وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف الامكنة ولا اختيار للعبد فيها
وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس
الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح المص بان الوسايط هي الدفع و
القهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم و
الحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسايط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف
المكان والمقص ما صرح به المص رحمه قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب
عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة
العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها
حسنة في انفسها لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن
لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا
به كما هو رأي الاشعري واما المص فقد اجاب عنه بوجهين حاصل
الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل يستدل بذلك
على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق
يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع
فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تع وامتثال
امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور
به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب
الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه
او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة و
نوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا
النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم
يكن حسنها لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان
يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما
ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا
للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به فيه ايضا حسن لعينه ثم النوعان
وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد
فالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع
دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء
المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا
للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان

بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فمعنى
الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق
ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع و
الثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة
بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا
يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق
هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة
والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها
حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات
قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان
يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم
شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري
في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في
كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها
دل على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل
العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير
اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك
الغير قايم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال اي المامور به
الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير
يتأدى بنفس المامور به والمراد بالقايم بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان
بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون
مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقايم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز
والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة عرض
فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما
غير منفصل لكنه قال واما قايم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقايم
بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي
الوضوء في كونه وسيلة الى الصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر
الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه
عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة
الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة قضاء
حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به

اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما
صار احسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل
عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما
يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال
في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديته بنفس المامور
وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون
حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المص يعني ان
المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم
فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه
له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد
واعلاء كلمة الله تع فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج
عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من
قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم
والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسايط وصيرورتها في حكم العدم
بخلافها ثمه وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما
باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام
ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم
الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي
هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المص القسم الاول على الحسن لمعنى
في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله
ويحتمل الضرب الثاني الى قوله وينصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد
وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة
والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال
سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان
استدلاله الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب
ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله
سقوط التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه
الا ان المذكور في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به
لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح
اصول فخر الاسلام بان المراد بالضرب الاول من القسم الاول وهو ما يحسن
لعينه لا ما الحق به وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب

الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير
عزيز في عبارة فخر الاسلام رحمه قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم
بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق
الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من
جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وبهذا
ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري
من موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر
باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع
الاخر قوله ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع
وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي
القدرة التي يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء
العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة
فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها
ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى
من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا افرد المص لتلك المباحث فصلا
على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين
الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن
حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه
مما اخبره الله بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تع لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبره الله تع بعدم وقوعه
لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو مح وامكان المح مح فبهذا الطريق
يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظ منها الدلالة على عدم الوقوع
ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين
احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تع ابتداء وثانيهما
ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف قبل الفعل لا معه
لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال
التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون
ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على عدم
وقوع التكليف به والاستقراء ايض شاهد على ذلك والآيات قاطعة
به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه
عن المكلف لانتفاء شرطه او وقوع مانع فالجمهور على ان التكليف به غير

وجودها

واقع خلافاً للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تع انه يقع وانما
النزاع فيما علم انه لا يقع اذا اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار
فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى
يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما
يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله
تع الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما
سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال
لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تع جهلاً او وقوع الكذب
في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق
واقع واجيب بان علم الله تع بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن
كونه مقدوراً لابي جهل ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه
غاية ما في الباب ان الله تع لا يخلقه عقيب قصده وانما فسر الامكان
بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله
العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان
جميع التكاليف تكليف بما لا يط ضرورة ان علم الله تع متعلق بوجود
الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع
ومقدور وللقائل ان يمنع كون العلم تابعاً للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق
به الا بعد وقوعه فان الله تع علم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون
وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه
تابعاً للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق
المعلوم وقوعاً وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب والامتناع
بواسطة علم الله تع او اختياره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان
الله يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختياراً وقدرة
في الايمان وعدمه وكذا في الاختيار وقد يقال في تقريب دليل الاشعري ان
ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صم في جميع ما علم مجيئه به ومن
جملة ذلك انه لا يؤمن به فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو
مح فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلاً عما لا يط وما ذكر لا يصلح
جواباً عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل
ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده مكلف
بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده اي لو كان التكليف
بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم

ان يكون جميع التكاليف تكليفاً بما لا يطاق بناء على ما ذهب الاشعري في
ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلاً وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان
قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق
عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تع ما هو اصلح لعباده ولا خفاء
في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجباً فيكون التكليف ممتنعاً
وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه
اصلاً فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل
سفه وترك احسان الى ما يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره وللقائل ان يقول
ليس معنى الوجوب على الله تع استحقاق العذاب على الترك بل اللزوم و
عدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق
بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلاً على
العباد واحساناً وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك
لكنه يتركه تفضلاً واحساناً قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت
عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب
لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة
فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف
هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليست كذلك لما
ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة
موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم
ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض و
المسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى
اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد
ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا
يكون مقدوراً عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب وقبل المباشرة
ولان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد
ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا يحتاج الى
القدرة التي منشاء الاحتياج اليه هو الاداء وهذا مصادرة على المط اذ ليس
المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله**
من غير حرج غالباً قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد و
الراحلة نادراً وبدون الراحلة كثيراً لكن لا يتمكن بدونهما الا بحرج عظيم
في الغالب وفرق بين الغالب والكثير لان كل ما ليس بكثير نادر وليس

كل ما ليس بغالب نادراً بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان
الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اى القدرة الممكنة
شرط لوجوب اداء كل واجب فضلاً من الله تع لان القدرة التي
يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة
الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلاً من الله ومنة قوله فامكان
القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كاف للقضاء
ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ
الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا
اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايض متعذر في هذه الصور قوله كما
في مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس فانه يمتنع اعادة
الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه مح اذ باعادة الزمان الماضي
لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجوداً منه اذ لا يتصور وجود الفعل
من الشخص بدون ان يفعله قوله فاما القدرة فقد اختلفوا في ان القدرة
مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة
عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد
القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت
متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل
الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء
العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع
شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطاً بالقدرة
بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها
ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم
التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطاً بما ذكرتم لما توجه
التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى ترك المامور به لعدم
التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع
الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم
علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً ومختاراً له بمعنى صحة تعلق
قدرته وارادته وقصده الى ايجاده وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى
ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده

وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب
فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط
وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن
دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا
يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع
عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جواباً آخر عن دليل
زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب
بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر
الى هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فهو مستغن
عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقياً بدون
بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتاً بدونها فلا يكون شرطاً للقضاء بل
للاداء فقط وهو المط ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء
تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب
الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه
يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم
القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الآخر من الوقت اذ
لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في
الآخرة كالميت تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع
ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لا فرق
بين الاداء والقضاء في ان كلاً منهما ان كان مطلوباً لنفس الفعل فلا بد
من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً لامر آخر
يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت
ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة
لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من
القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما
من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المط فجعلهما من القدرة الممكنة
لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المص قوله
والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء
الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان
بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تع في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة
ولهذا شرطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند

العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر
حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة
لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطاً محضاً ليس فيه
معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً
الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر
بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع
الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان
ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة
بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة
الميسرة خلافاً للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول
فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق في
حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان
فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظراً للمكلف وقد خرج
بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل
القدرة الميسرة باقية تقديراً زجراً على المتعدي ورداً لما قصده من
اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظراً للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه
يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي
ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن
وراجعاً الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب
والآلات والنصاب ليس منهما وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا
النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية
بان يكون غنياً فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير
الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء
الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر
الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من
ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط

اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك
البعض لان الوجوب في واجب واحد فلا يتكرر فلا يشترط دوام
شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب
قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات
الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب
مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل من ان تفريع
قوله فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا
فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى و
الظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال
للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على
اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب
لا لنفي الوجود اذ كثيراً ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو
ان الزكوة اغناء الفقير ولا يصير المرء اهلاً للاغناء الا بالغنى كما لا يصير
اهلاً للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة
ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير
وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المص بين الامرين وجعل
الحديث دليلاً على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب
عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى
الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر
والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي
لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق
بين هذا الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت ان
جعلت هذا الحديث نفياً للوجوب فظ اذ لا تنافي بين عدم وجوب
الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر
ثواباً منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفياً
للفضيلة وهو الظ الملائم لقوله عم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه
الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة
الفقر ويجزع لذي الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير
الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد
الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب

حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيراً ولا يبقى له
تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي الى بطاله بالمن والاستكبار
ان كان غنياً وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له اى للغنى
لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان
والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب
والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى
من له ادنى شيء قوله لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة
والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض
لحصال الكفارة دليل التيسر بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون
متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع
من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا
اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان
هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب
الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال
مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة
اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط
التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق
قوله الا ان المال ههنا غير عين بهذا خرج الجواب عن اشكال آخر وهو
ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل
الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض المصر
على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر
عسراً اولاً بانه يؤدى الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين
سنة ثم هلك المال وثانياً بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسراً بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلاً
دون آخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر
والجواب من الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في
ذلك لان ما فوت بهذا الحبس على احد ملكاً ولا يداً بل المال حقه ملكاً و
يداً وانما حق الفقير في ان يعين محلاً للصرف اليه ولصاحب المال
خيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدى الى محل آخر
فلا يضمن الا ترى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صارت صحراء
او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من

غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني معنى
انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير
بيسر وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
والتضمين فيصير عسراً وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسراً فانه
مح عقلاً وانما يصير اليسر عسراً او بالعكس فليتامل انه اليسر لكل عسر
قوله فصل في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف
ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان
باعتبار حاله للمأمور به في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى
وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لا بد من ذكر هذا
التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى في الدرجة الاولى وهذا الفصل
اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه اذلة عامة القواعد الكلية والجزئية في
الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل
من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت
المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير
ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون
مشروعاً اصلاً كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك
وان كان واقعاً في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا
في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المأمور
به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخراً عن ذلك الوقت
والصحيح من مذهب علماء الحنفية انه تراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم
التقييد بالحال والمص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا
التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره ولهذا لانه لما
استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي
فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي
بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول
جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بالقرينة فعند عدمها يثبت
الفور دفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف
التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقاً لما هو المختار من ان
مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة
في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان

جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والا ظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق فصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي المؤدى الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط للادائه اذ لا يتحقق اداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نم انه لزوم بين حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تع على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تع واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تع واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المضمون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رض وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حتى تصح في وقته الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة للسببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس

الوجوب **قوله** ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت وهذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببية الوجوب لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد قيل ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تع وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تع بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يحتمل القدرة ولذلك لم تشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب

في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحايض و نحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم لمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادة البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره و ادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تع والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذلك كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرايط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي

اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك المتصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم والصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المص الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل و ايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا تجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم

ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع
وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في
الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون
سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان
يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب
الاداء وكان بينهما فرقا يعتبر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام
العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة
ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا
ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب
ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم
لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء
للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء
كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا
انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب
الاداء الا ان المط قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى
سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم
ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة
الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح
المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب
وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان
السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء
غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او
الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المط ولقائل
ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم
مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما
في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المط
صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي من شرط وجوب
الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند
الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق
من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد

يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برئ قال الله تع فاذا اطمأننتم
فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد
بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحيته الوقت
للسببية قوله حتى لو قال السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان
السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء
الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس
الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع
وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون
لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت
لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق
الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح
من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتاخير
من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته
على ما سيأتي واما فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب
او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين
فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان
وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت
ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفيته
كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة و
السببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان
يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة
في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم بط بالاجماع ولا آخر الوقت على
التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب
فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف
في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول
ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل
في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب
القائم الى البعيد المقتضي فان قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب
لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود
اعني الاداء فيصير هو ايض مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل
الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه

وكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل منه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتقال السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي منه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين **قوله** وهذا اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا **قوله** قلنا لما كان الوقت كله لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر وتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتداء في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا البعض او ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال خروج الوقت كالغروب في العصر مثلا ولما كان في تعذر ذلك نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد وقوع الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لزم هذا الفساد اي النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان

الفساد على الناقص لا يفسد وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المص رحمه ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه فعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء المرتب واحدا فواحدا اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محايثته وثبت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره الامام السرخسي وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون اتيانا بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا من الواجب ويسمى الواجب الموسع اذ لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع فليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعلي فيه رفق ويسر ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا

لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة
والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصداً ولا نصاً بل يختار ايهما
شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار
من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي
المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت
وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير
الواجب هو الجميع فيسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل واحد
شيء اخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر
قوله لانه اي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بزيادته وينقص بانتقاصه
وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما تعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف
به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له في المعيارية
الا بتكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول بعلية الصلة
للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر
ان من ههنا شرطية فتكون على السببية ادل قوله ولنسبة الصوم الى الشهر
كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون
ثابتاً به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا
ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتاً بالوقت لتوقفه على اختيار العبد
فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه
قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت او الخطاب للاجماع او
لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في
الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين
ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة
منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل
بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سبباً لوجوبه وذهب
الامام السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص
والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا
يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على كل من كان اهلاً في اول ليلة
من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء
ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب
الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز
الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت وايضاً قوله عم صوموا لرؤيته يدل على ذلك

اذ

اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعاً بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير
بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها
امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً قوله ولان وجوب
الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجباً آخر يقع
عنه لانه لما ترخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه
اي حق المسافر بل في حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في
حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس كمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب
فيه دون شعبان قوله وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن
الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان
اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل
وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات
لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية
منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني
بالكلية قلت لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض
عن العزيمة وذلك بصريح نية النفل او واجب آخر قوله في هذا الكلام نظر جوابه
ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما
الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف كما يشعر به كلام
الامام السرخسي في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر و
المريض سهو او مؤول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض
قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على
تعين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار
رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوماً واقعاً عن الفرض لان الامر
المتعلق بالفعل في محل معين وان كان ديناً باعتبار ذاته بمعنى انه يجب
ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد
يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطاً ليخيط
له ثوباً كان فعله واقعاً من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء
ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك
هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل
النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء
مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة
متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعين الوقت للصوم

لايجوز ان يكون استحقاقاً بمنافع العبد وامساكاته عليه لانه ح يكون جبراً لعدم
اختيار العبد في صرفها ولا يصح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد
التقرب الى الله تع وتصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل
فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا
معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوماً
آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد
فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز
صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت
كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلاً فظهر بما ذكرنا ان الغرض
بان الامساك اختياري لا جبري انما ينشأ من عدم تحقق معنى الكلام واما
هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبارة يصلح ان يكون
مجازاً عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا عوض عن الفقير وذكر
الامام السرخسي ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل
بحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي
لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تع على العبد لزم
تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على
قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف
العبادة ايض عبادة ولهذا يختلف ثواباً فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من
النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضاً او نفلاً منها احترازاً عن الجبر وتعيين
المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد وانما تأدى فرض الحج بدون التعيين
فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او
واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين
الا انا لا نم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين
كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب
الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ولو نيت مطلق
الصوم تعين هو للايجاب وطلب الحصول فان قلت سلمنا ذلك
في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل
او واجباً آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف و
الوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف ونفي بطلان اصل
الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون

وصف

وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم
فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف
لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد
مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع
فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى
انه ينفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفياً للصوم فان قلت نية النفل
اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافات فيصير بمنزلة ترك النية قلت
الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب
عن اصل الاستدلال بانا لا نم ان وصف العبادة قد يكون بقصد العبد بل هو
الزام من الله تع فان الفرض اسم لما الزمنا الله تع اياه وثبت ذلك
بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص
لله تع وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا
وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون
بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تع فبنية النفل او واجب آخر لا يسقط
الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني
يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على انه امه لم تلد مولوداً آخر
ظناً فاسداً قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم
التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضاً ترجيح
الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران
النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان
يعزم في الليل انه يمسك لله تع من الفجر الى الغروب ولا يطرء عليه عزم على الترك
فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة يحصل باقيه الى آخرها واما النية المعترضة
في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما
يعتبر حكماً اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل
الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان
المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم محققة تقديراً كما ان النية المتقدمة التي
لا تقارن شيئاً من اجزاء اليوم يعتبر مقارنة لها تقديراً ولا خفاء في انه لما
صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض
اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة من
الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل

وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من
عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم
الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلت كما ان المقتضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك
الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل
لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء
منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن
النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها
للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو
كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب
ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران
بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم
اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة
فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التأخير ايضا ضرورة فان
قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي
بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا
انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها ونحن صح في موضعه كالعام في موضعه
وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليها الاحكام بل هي كثيرة
في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة
التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف
النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف
جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد
بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني
من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار
طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى
لم تصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله خلافا للشافعي المختار
من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط
الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم
فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني
لو نذر صوم رجب او صوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث
من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان

في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن
لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين الوقت المنذور انما حصل بتعيين
الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف
الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر
فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذور
في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير متعين وجعلوا حكم القسم
الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل
وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان
الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم
الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلنا ليس القسم
الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور
المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت
وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له
شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور
المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل
في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه
الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول
عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة
عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط
قوله واما النفل جواب سؤال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان
موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع
الاصلي في غير رمضان وهو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي
اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون
موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر
في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فمما هي
من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات
الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين
والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من
الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من
وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف
من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة

ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا واحد كالنهار للصوم و
ثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقت العمر وهو فاضل عن الواجب
حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا
انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع
الا حجا واحدا فيشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد
وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى
وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان
مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال
فان قيل كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق
الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين
ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما
لم يثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف
ياثم بالموت في العام الثاني قلنا حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا
للانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع
لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولذا ياثم بالتاخير
لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار
عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية
عند محمد **قوله** احترازا عن الفوت يعني ان التعين ههنا ثبت بعارض خوف
الموت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم
لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر
اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله**
لكنه ليس بمعيار لما قلنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته
ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف و
الطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت
كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت
لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول
استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على
عدم المحدود فلا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار
من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط
ليس كما ينبغي **قوله فصل** في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور
في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد

بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا
لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات الله تع
فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا
لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه
رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل
ان ترجمة الفصل بما قرر خطاء فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها
فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل
الى فروع الايمان ام لا وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي
لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو
شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم تصور والمسئلة في جزئي من
جزئياته وهو تكليف الكفار بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المؤاخذة
في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد
لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا
فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب
عليهم وهو مذهب الشافعي واما عند عامة مشايخ ما وراء النهر لا يخاطبون باداء
السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار
عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق
لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها
كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله**
لقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على
ما هو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة
على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين
بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايض ولذا اجاب عنه الفريق
الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب
على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في
الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة
ولا يجب على الله تع تكذيبهم كما في قوله تع والله ربنا ما كنا من المشركين ما

نعم من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال
ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان
كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلاً
بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مختص
بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ثم فان العمومات الواردة
في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا
نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل
الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك
فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب
وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض
بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات
واساس العبادات فكيف يثبت شرطاً وتبعاً لوجوب الفروع الا ترى
ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعاً من النساء لا يثبت الحرية بذلك
قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة
فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم
تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب
بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية
ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول وهو ان المؤاخذة لا تستلزم
الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا او لا نم المؤاخذة على ترك العبادة
بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب كما مر قوله وصحة
ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب
وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط تعلق
الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تع ومن يكفر بالايمان وهو عند الشافعي
محمول على من مات على كفره لقوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو
كافر الآية وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا
يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقيق ان الخلاف
ليس ههنا مبنياً على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال
الصحيح لا يقال انه جرح بقوله تع ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول
هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال النذر من الاعمال
فيبطل بالردة قوله فصل والنهي وهو قول القائل لا تفعل استعلاءً او طلب
ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاءً والخلاف في انه حقيقة

في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكاً لفظياً او معنوياً كما سبق في الامر ثم النهي
المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهياً عن فعل حسي
او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقاً او مع قرينة دالة على ان القبح اما
لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه
على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع و
غير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغني
عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقداً مخصوصاً يتوقف
على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف
على الشرع ح هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايض وصف
كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المص بما يكون له مع
تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث
لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة
والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات
والايجاب والقبول فقد يقال ان الفعل لو كان موضوعاً في الشرع لحكم مطلوب
فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان
القبح لازم متقدم بمعنى ان يكون قبيحاً فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب
قبحه كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق
على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك
الغير ان كان وصفاً قائماً بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاوراً
منفصلاً عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره
وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل
يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف
لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في
بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون
الصوم في يوم العيد مناطاً للثواب والبيع الفاسد سبباً للملك او
ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحاً لعينه
ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي
عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فقط وان دل على انه لغيره فان كان
ذلك الغير مجاوراً فهو صحيح مكروه وان كان وصفاً ففاسد عند ابي حنيفة
رحمه وباطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان القبح لعينه او لغيره فقط
عند الشافعي رحمه حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يقبح باصله لكن

لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي
اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير
السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر انهانا عما يتكون او عما لا يتكون
والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان
المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى
يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف
عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق
متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام
الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني
الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهي
فبقي اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عم
دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار
اللغة كاف في النهي ولا تم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظ وهو
القطع بان الحايض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك
والدعاء والمص رحمه فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي
معناه اللغوي قريب عن معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود
الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق
فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه
مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما
صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما
مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد
عن مطلق الصوم فيطلق على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع
لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم الا
الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه
الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها
الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على
الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو
الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة
الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيتان لا الامساك والدعاء
الممتنع صح
وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان النهي عن الممتنع عبث
والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع

بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا كما تقول صلوة
صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة وعن الثاني
انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله
اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم
لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذلك قوله والقبح مقتضى النهي
لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر
ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى
في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في
صحته بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع
وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي
ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه
يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية
الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون
محافظة على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا
عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه
فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون
والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة
في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا يصح الا انه قال يسقط
الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانع
بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به
لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس
مفهوم المامور به فهذا محال اذ الماتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور
به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من
جزئيات المامور به وافراده فلا نم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من
جزئيات المامور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين
المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض
فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك
بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده
خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة
وعاصيا بكونه في هذا المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي
منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التس اي وجود اجزاء

غير متناهية لامر موجود الى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك
الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا
لا يكون هذا من قبيل القبح لجزئه وان كان داخلا فيه ننقل الكلام الى قبحه
قوله فعلم من هذا وقد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز
ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين
احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في
نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع اجزائه
لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود
جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت
مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها
المامور به قوله واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالغرض
فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته قوله وعنده اي
عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء
او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة
منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي
عنه قد يكون منهيا عنه لذاته ولجزئه وقد يكون عنه لامر خارج عنه وانما النزاع
في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء و
الشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط
ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة
مجاورا وفي الصوم وصفا لازما قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد
ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد
نهى النبي عم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا
مفيدا للملك لكن بصفة الفساد ولحرمته فالشرط امر زائد على البيع لازم
له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله و
الربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة
مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد
المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد
لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان
لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن
من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين
غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب

اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها يصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل
اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح
والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه
فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا
للنفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة
حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على
ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان
بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله
تع وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع
ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين
التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النهي ورد عن عين الصوم و
صرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان
النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما
كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته
ثم قال وفي التحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة
لكن من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد
الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم
باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل
وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف
وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر
به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم بنفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله تع وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسم الله تع وايجابه
على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر
انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي
ان اصوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قالت لله
علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر او يوم
حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر
به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول يمكن التمييز
بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن

التميز بين الجنسين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفارة
لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما
قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم فى الايام المنهية والصلوة فى
الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة فيلزم بالشروع
الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف
اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفى الطريقة
المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل فى الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان
والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها
صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه
صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما
انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا
وان كان تقريرا لما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاحتمالات
بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء
بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود
لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة
محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى امتناعا
عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية
وكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة
وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هى ابطال عبادة
فترجحت فيها جهة المضى واذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضى
فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره فى النفل اذ لا فرض فى هذه
الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى فى هذه
الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع
ملقوحة موافق لما فى الصحاح وذكر فى القاموس انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة
وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اى الثمن بركن البيع
لانه وسيلة الى المبيع وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى الشئ
وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان
البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن
بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح
شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون
وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه

لا معنى لهذا الكلام فى هذا المقام قوله وكذا اى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح
بغير شهود فى البطلان لا فى ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى ههنا لان قوله عم لا
نكاح الا بشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض
احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة
العقد وهى وجود صورته فى محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال
ان هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج
وايضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار
الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل
وبالنهى تثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان
الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع
للملك فى انتفاع حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره فى المآل اعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال
البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهى ضرورة
ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع
مبنى عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته
والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة
المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان
القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء
الكافر وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة
وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر
الصلوة ومسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب الناقض
بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه فى
الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو
قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فيلزم ان لا يكون الافعال
المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة
من غير تعرض للقدح فى المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع
بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع
والنكاح اعتبر لهما فى الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة
الشرب والزنا ولبيانه اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا
للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على
السند فكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين

بالاجماع ونبّه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكونه الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا يوجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظ واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تع والذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله والاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تع فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه ترك في حق النساء الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عم ولذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالآباء والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على ابي الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار انه جزء من كل واحد منهما فصار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطي حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد ثبت ان ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات

التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقص بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله او هو اي ضمانه المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه هو المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا

عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد
دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض
مختصا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم
يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت
عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عم
فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة
ان يقال لا نم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما
يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما يثبت ما دام
المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار
الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق
الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار
بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم
للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاورة على
ما سبق **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس
وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم
النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا
تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء
المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه
وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر
بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده
فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها
ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب
ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه
عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما
بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان كان
مفوتا للمقص يكون حراما والا كان مكروها وكذا ضد المنهي عنه مثلا
اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في
ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد
يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات
المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد
ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق

واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا
ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع و
حاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء
يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** وهو في معنى النهي
يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا
عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب
الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات
يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن
نكاح آخر ووطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي
عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا يضر تفريع
على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا
ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق
القاضي بينهما تجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من
العدتين وعندنا ان فعن تجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء
الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة لتقدير الركن الذي هو الكف
كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة
كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان المقص بالامر بالعدة ليس هو
الكف بل حرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح و
الطلاق وشرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب
الى انقضاء العدة المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح
حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والنكاح
ولما كان المقص هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع
في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء
مدة الاقراء ولهذا سمي الشرع العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد
او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف
ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين
متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به
اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور
به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في
زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان
لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها

قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا او واجبا
فان المحرم منهي عن لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء
والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط
تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة
لانا نقول هذا مبني على اعتبارهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع
ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو موافق لاصطلاح
المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين
مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون
مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد
الصلوة عند ابي يوسف وعندهما يفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع
الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر
وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع
نجس لا يفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين
ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق
ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا
كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار
ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة
له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف
الابهام في قوله انه المستعمل لكل غير والله اعلم بالصواب قوله الركن الثاني
في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة
وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير القرآن من قول ويسمى الحديث
او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي الا
انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي
وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي
هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدا وهو السماع او المنتهى
وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن
وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي
وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كا
اقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا قوله فصل في الاتصال
فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل
ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو

الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عم متواتر
ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل
عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط
وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين
على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين
او خمسين قولا من غير دليل ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم على الكذب عند
المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند
العقل تواطئهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب
فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن
فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير
محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل
عيسى وتابيد دين موسى فلعدم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر
لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة
عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب
علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس
الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل
يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت
في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم
على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد
النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض
اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر
الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب
المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب
كل واحد من الرواة يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافات مع
ان المجموع ليس الا نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب
المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا
وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة
فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو
منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في
الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة

قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين مع عادة و
لا امتناع في اختلاف انواع الضروري بسبب السرعة والوضوح بواسطة الالف
والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم
احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما
للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم الطمانينة والطمانينة زيادة
توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا
فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بعد ما
شاهدهما واليه اشار بقوله تع حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا و
حاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل
فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة
صورة وهو ظ ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله
شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد
حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد
ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر
الواحد قلنا اصحاب النبي عم منزهون عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح
حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عم ثم يحصل زيادة و
رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة
وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث
لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني
والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون
الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على
نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد
اذا لم يكن رواته الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان
دخل بعد ذلك في حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله**
والثالث هو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب
شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه
يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تع ولا تقف ما ليس لك به
علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب
العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب
العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمص منع اللزوم من غير تعرض

لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد
يثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل
في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل
على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع
الترجي على الله تع والطائفة بعض من الفرقة واحدا واثنان اذ الفرقة هي الثلثة
فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر
وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم
بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني
وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم
قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل
ثلثة واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية و
الصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه
بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عم
كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وهذا اعلى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقهما على انه انما
يدل على جواز القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت
به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك
وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رض وجود
حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو
انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع
المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب
العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل
في تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار
الآحاد انما كان عند قصوره في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق
قوله والاخبار في احكام الآخرة اه دليلان مستقلان على كون خبر الواحد
موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر
وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع
مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان
خبر الواحد محتمل للصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث
لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق

الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب
علم اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان مرجوحا والا لزم القطع با
بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان
الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو
خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد
بالكتاب وهو المجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة
عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب
في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث
في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون
الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما **قوله** فصل حاصله ان الراوي
اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل
سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول
فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث
لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد له السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا
يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان
وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف
بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او
خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان
العلة ان ثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا
فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر
مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبت العلة
بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل
ظني وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقدم
الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا
يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان و
الكذب والقياس محتمل باصله اي بعلته التي يبتني عليه الحكم فانها لا يتحقق يقينا
الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني
انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا
لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس
اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض
ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان آحادها غير متواترة فيكو

اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف
جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو او غير معروف بالفقه
لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة
حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك
الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان
الظ من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا تجد في كثير من الاحاديث
شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث
بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس
بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا
الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى
من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس
تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب
دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار وخبر الواحد
لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه
خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم
يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر و
القياس **قوله** لحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن
في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المص
ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رض ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من
تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين
ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير
ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تع فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة و
هو قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند
فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب
والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من
ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير
بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري

فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض بقوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول فذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او بحديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي م على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي م سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** لحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال م خير القرون الحديث فان قيل وقد قال النبي م مثل امتي كمثل المطر لا يدري اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي م ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله م يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى الاول خير بكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمان مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزام طريق السنة مع فساد الزمان **قوله** **فصل** في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى

والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير والمباحات التي مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكباير فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح **قوله** **فصل** في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك فوق الواحدة فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل ح بالمسند والاربعة الباقية ليست بشيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة راويه فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي م وهو معصوم

اولى وقد عرفت ان ليس النزاع فى مرسل الصحابة ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل
الا بروايته عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا
للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل
ذلك الغير الذى حمله هواى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل
بخلاف المسند وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته
بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا وانه على ثقة فى ذلك
المقال قوله ولا باس جواب عن استدلال الشافعى يعنى ان جهالة السامع
بصفات الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم
بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد
يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله
الا ترى انه اذا قال اخبرنى الثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعى كثيرا ما
يقول اخبرنى الثقة وحدثنى من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم ابن
اسمعيل وبمن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله
كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام فى خبر العدل وهذا
مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه فى مقابلة
عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت او نسيت صدقت ام
كذبت معنى وايضا لا خفاء فى ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة
للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان
هذا كلام الله تع ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو بمراى منه ومسمع
قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس
رض ان النبى عم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض بقوله تعالى
واستشهدوا الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل
فى حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامراتين وتفسير المجمل يكون
بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثانى ان قوله تع ذلكم اقسط عند الله واقوم
للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى به الريبة هو هذان
النوعان وليس بعد الادنى شىء الثالث ما ذكره المص وانما اقتصر عليه لانه
ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد
او الى الحديث ولان قوله تع ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب
من انتفاء الريب على ما هو المذكور فى التفسير قوله وذكر فى المبسوط ليس المراد
ان ذلك امر ابتدعه معاوية فى الدين بناء على خطائه كالبغى فى الاسلام
ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه

امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى ع
على ان النبى عم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى
عنه ايضا ان النبى عم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد
الواحد ويمين المدعى وعن على رض انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى
هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث المصراة صريح
فى كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المص فيما نقل
عنه قوله وانما يرد خبر الواحد فى معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه
قطعيا متواتر النظم لا شبهة فى متنه ولا فى سنده لكن الخلاف انما هو
فى عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان
على شرايطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد فى
معارضته ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعى فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه
ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل فى ذلك بقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدى
فاذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف
فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى المتواتر والمشهور
فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم
قوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان فى روايته يزيد
ابن ربيعة وهو مجهول وترك فى اسناده واسطة بين الاشعث و
ثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة
وايراد البخارى اياه فى صحيحه لا ينافى الانقطاع او كون احد رواته غير معروف
بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر فى معارضته
عموم الكتاب وهو قطعى اجيب عنه بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب
من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد
انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم
لا يرث القاتل وقوله عم لا تنكح المراة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعى
واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد
واليمين على المدعى بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روى
عن سعد بن ابى وقاص ان النبى عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال
اوينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما ورد هذا الحديث على
ابى حنيفة اجاب بان هذا الحديث دار على زيد ابى عياش وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف
يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابن عياش ممن لا يقبل

حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته
للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا
مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته
تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات
ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار
لاختلاف الصفة لقوله عم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من
عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف
اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون
موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا
لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الالغاء
كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا لم بل العلة عدم تبدل الاسم
والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما بكونه
شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة
عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ
مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية
احكام النبي عم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان
كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم
عدم وجوب التبليغ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف وعلى
هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر
المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة
للقضية العقلية وهي انه لو وجد الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم
حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها
نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وايضا ليس وجوب
التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولذا قال
تع فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور
حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية
وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه
بسبب ان عليا كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره
فبالغوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس
وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه
الراوي لاسيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي عم ابعد من هؤلاء

وهذا الا في سماعه الفاتحة على انه روي ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله
الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه
المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب
اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على
انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان
الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضهم وراوي
الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك
بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك به لا
محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه
يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول المستور
بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة
جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات
من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما هواه في امر الدين فان تادى
الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول
الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد
وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط
المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر
سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا خص المحل في الفروع
والاعمال اذ الاعتقادات لا يثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين
واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رض اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا
كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس
رض فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه
لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون الخبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل
القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان
الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع
سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد
ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة قوله صيانة
لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة
بمجرد اخبار عدل اذ هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة
وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت
الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما بلفظ الشهادة

فلانها ينبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة
لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون
المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من
امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه
بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق
بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة
والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر
مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب
اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من
حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى
ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما
ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل
الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو
المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم
يذكره في الجامع الصغير فقيل انه يجوز المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا
لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون
في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة
والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او
ماذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان الانسان
قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او اخبار الغير بانه وكيل
في ذلك فظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون لان الانسان
قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله فان كان اي المخبر
بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على
الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث
قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا
في قياس قول ابي حنيفة رحمه حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل
بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في
الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا وينبغي
ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجوب ساير
الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام
وغيره انه يحتمل ان يشترط ساير شرائط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر

العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول
كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمص جزم باشتراط
ساير الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام
فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة
قوله فهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث
كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا
يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا
يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت
رخصة قوله وهذا يشترك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون
الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما يعني ان الراوي
لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه قوله والثاني لا
لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه لان المقص من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود
الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدايم مما
يتعسر على غير النبي عم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع
الاحكام وذكر في المعتمدات الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم
يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله
وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب
جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم قوله لقوله عم نضر الله امرأ الحديث
اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة
في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله
ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة
لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تاديته ذلك المعاني بعبارته وذلك كقوله
عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم
والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة
الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة امر النبي
بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع في ذلك من غير نكير فكان
اتفاقا قوله فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا
يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو
المصطلح في اقسام الكتاب قوله لحديث عايشة رض قد يقال ان خطبة
الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية ينتقل الى

الا بعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اى الراوى بخلاف ماروى فقبل
الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فيتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ
لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عايشة رض ترك
بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عايشة قوله لقصة ذى اليدين هو عمرو بن
عبدو وسمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل
بالقصة على ان رد المروى عنه لا يكون جرحاً وذلك ان النبي عم قبل
رواية ابي بكر وعمر انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولاً لان سياق
القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن
انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول
بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام
في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو
هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا
في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذى
يروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس
بلازم لجواز ان يكون سهواً او نسياناً وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية
لان المروى عنه ايض ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولاً به وفيه نظر و
ظاهر كلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار
والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل
الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على
الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله
ويكون جرحاً عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل به بلزوم الانقطاع بكون
احدهما مغفلاً وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلاً بحيث
يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان والاخفاء في ان كلاً من عمر و
عمار عدل ضابط وايض لعدالة كل وضبطه تعين فلا يرتفع بالشك قوله
فلم يعمل به عمر وعلي رض فان قيل قد روي ان عمر قد نفى رجلاً فلحق بالروم مرتداً
فحلف والله لا انفي ابداً اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حداً لما حلف
اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان
يكون بغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في
المسجد وقهقه الاصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي عم اياه
باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العام في زنا
البكر بالبكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن الصامت رض قوله فان كان

الطعن مجملاً بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك
الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظراً الى العقل
والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد
الجارح ما ليس بجرح جرحاً وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق
والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان
ثقة بصيراً باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطاً لذلك يقبل جرحه
المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعاً مثل ركض الخيل والمزاح والتحمل
الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال
ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلية كالقيام
والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون
خارجاً عن الاقسام او يدخل في المباح الذى يقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايض
فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه
الكباير والصغاير قوله وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا
يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجباً علينا لا مستحباً او فرضاً والا
فالثابت عنده بدليل يكون قطعياً لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده
ايض قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سيأتي قوله وهي فعل من الصغاير
رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل
الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن
الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل
عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام شمس
الائمة السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد
الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد
القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي
في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز
عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع
العلم بحرمته قوله وفعله المطلق اى الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهواً او مخصوصاً بالنبي عم فيه
اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك
الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف
في الاتباع ايض وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عم
والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف

بانا اما ان يمنع الامة من الفعل ويذمهم عليه فيكون حراما او لا فيكون
مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم
علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة
مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نم
ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق
وعلى الثالث ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه
متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة
وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح
فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان
يقال بالاباحة بالمعنى المصطلح والترك يثبت بحكم الاصل قوله وعند
البعض خطه الوحي الظ لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تع ان هو
الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم
من الوحي ما القى الله تع اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان
متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل
ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل
الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب
بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال
كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر
وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام
الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تع واللازم بط وقد يستدل بانه لو جاز
له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه
من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار
فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل
على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تع فاعتبروا
يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عم كداود وسليمان
عليهما السلام ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه عم في قصة الخثعمية وجواز
قبلة الصائم والرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل
في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عم
شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها وذلك لا يكون
الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل
برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه

اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه اولى لانه اقوى قوله ولان
الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الآن يدل دليل
على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون
لموسى عم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب في اهل مدين واصحاب
الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت
العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لما
اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع ولما
ورد ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يعتد به ويكون مغيرا له لا مصدقا
اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فلما انتهت مدته ارتفع ولم
يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عم قوله و
اختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد
غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي فما ذكر
رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول
الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة
النبي عم وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس
بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم
مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الش فعي لا يعتد به قوله باب ما يلحق بالكتاب
والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها
من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء
بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام
وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم
وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقص وقيل الدليل وقيل
العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص وحصره في بيان الضرورة وبيان
التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط
وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ
من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الآن فخر الاسلام
اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار
المقص فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد
اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير

الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للامد
قلت النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية
فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم اتموا
الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم
المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم
من اطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان
التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على
ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن
لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون
ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر
بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية
وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير
فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر
عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد
بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي
خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا
يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا
اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تع حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض
واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في
غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله وبيان التقرير
والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر
المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب
فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم
على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف
خطاب المهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان
التفسير عن وقت الخطاب بقوله تع ثم ان علينا بيانه اي فاذا قراناه بلسان
جبرئيل ع عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى ترسخ في ذهنك ثم ان علينا
بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه

اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم
فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ
عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان
التغيير ان كان بمستقل فسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه
فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس
او سعال او نحوهما وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا لنا تمسك الجمهور بقوله
عم من حلف على يمين الحديث ووجه التمسك انه لو صح الانفصال لما
اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال فليستثن او ليكفر فاوجب احدهما
لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد
الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة
اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل فقد روي انه عم قال لاغزون قريشا وسكت
ثم قال ان شاء الله تع وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف
في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال
الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض
يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله
ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي علق
كل ما اقول اني فاعله غدا بمشية الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان
شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء
منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية
وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على
اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فالجواب انه لما وقع
في كلام الله تع نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع
كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته
ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على
عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما
معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم
ذكر المغير وبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير
ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير
وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار للتصرف يمين و
لا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط قوله واختلف في التخصيص

بالكلام المستقل انه هل يصح متراخياً ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون
التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز
قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص
حتى يصير العام في الباقي ظنياً او نسخ حتى يبقى قطعياً بناء على ان دليل
النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة
في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي
الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على سهم لجرى على هذا
الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنياً يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية
الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق
في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة
والا فلفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال
انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخياً وانما
قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تع انها بقرة صفراء فاقع
للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانياً بمتجدد وبان الامتثال انما
حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة
على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة
لاجزأتهم ولكن شددوا على انفسهم فشدد الله تع عليهم وقد دل قوله تع وما كادوا
يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتاً
وتعللاً ثم نسخ الامر المطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل
الاعتقاد والتمكن من العمل جميعاً اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال و
البيان والجواب انهم علموا ان الجواب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف
في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تع لنوح
فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكراً وانثى وادخل
فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما
لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان
قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء
العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتاً
بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقلاء
فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضاً نوع من المجاز وقد روي ان النبي
قال له ما اجهلك للغة قومك يا غلام اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون

قوله تع ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام قوله واصحابنا
قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير
عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل
وبين الاستثناء في ان كلاً منهما بيان تفسير وانما افترقا في جواز التراخي بناء
على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء
بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان
المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر
انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله
فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز
في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولاً الى القسمين ثم يعرف كل على حدة
والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء
ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها
وعدل المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض
غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه من
اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول
فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء
مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة
من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر
انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل
واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو
مصطلح الشافعي فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو
ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا
انتقاض لعدم التناول قوله قالوا التحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما
التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر
الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا في المذهب الاول وليس مختاراً
عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل وغير
الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وفي الثاني التقويم
هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله و
اختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضاً
من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة

ونفى لها صريحاً فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك
وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة
الثاني ان المراد بعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معاً
ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة
فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعنى عشرة الا ثلثة موضوع
بازاء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة
الا ثلثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات
هل هو نفي ام لا فعند الش فعي نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست على
وعند ابي حنيفة رحمه لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في
حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت
حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقاً **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء
يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى
كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء
تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الش فعي بطريق المعارضة
بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء
الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزمه
الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفاً في الحكم فاجابوا بان
الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد
لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الآن الحاق الاستثناء بالثاني
اولى لانه لو انعقد الكلام بنفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم
اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة
لا حقيقة وهو ظ ولا مجازاً لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم
فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحاً فاستدل المص بهذا الجواب على ان مرادهم
بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازاً والاستثناء
قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في
التسعة مجاز والا واحداً قرينة المجاز **قوله** او قبله عطف على بعد الحكم اى اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو سبعة
قوله حجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها
او سبعة اذ لا ثالث والاول بط للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني و
ايض لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تع فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بانه

المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض في الكلام يتم باجزائه فلا فساد
وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الش فعي في ان الاستثناء يعمل بطريق
المعارضة دون البيان ولما ذهب المص الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة
معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججاً على المذهب الاول تقريرالاولى انه
لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اى القول بعدم
التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع
عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذى
خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد
الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء
وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم
الصدر فيكون معارضاً له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا
على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود الباري تع ووحدته فلو
لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكماً مخالفاً لحكم الصدر لما لزم
الاقرار بوجود الباري تع بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات
الالوهية لله تع ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري
منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فيثبت ان الاستثناء
يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجاً
بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس
وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججاً على اثباته وايضاً
انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق
على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط
اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا
حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى
وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي فلا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة
الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول
بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة وليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر
الى التكلم بالاطول **قوله** فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه
الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو
كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول

اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة
عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولاً فلان
المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله لا بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا
بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ
المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلاً مثل جعلوا الاصابع في اذانهم
الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء
متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازاً واخرج النصف
منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانياً فلانه غير اعتراض
ابن الحاجب هرباً عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من
قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء
نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وايضاً يلزم التسلسل لان استثناء النصف
من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي
ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن وهكذا
لا الى غير النهاية وايضاً انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها
مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد
بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو مشهور في
صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في
بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة
العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازاً ولما كان هذا ضعيفاً بناء على ان المجاز
باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى يجري في الاعلام بان يطلق
زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اي الارادة مجازاً فالاصل عدم
المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد
اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول
ولا بعد في جعله جواباً عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان
قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول
انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض
الكلام عن ان يكون موجباً ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين
متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المص عن هذا الوجه
لضعفه لان الاجماع الثاني مم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب
وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام

من ان كونه نفياً واثباتاً ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر
الكلام ثابت قصداً وكون الاستثناء نفياً واثباتاً ثابت اشارة ولا شك
ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني
ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس انما يصح على المذهب
الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل
فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس فوجب تاويل الاجماع
عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتاً وبالعكس لا يصح في كثير
من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المص
مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس انما يصح
على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على
المستثنى اصلاً لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب
الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم
بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز اي طريق هذا
المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم
الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر
انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو
عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة
كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيراً
عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس وفي اخر التقويم ان قولهم
هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازاً لانك اذا
قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم
الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب
قوله وليس نفياً واثباتاً اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل قوله لا
صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتاً وان كان من النفي الاول انه لو
كان اثباتاً لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان
النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة
وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة
القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل
قولنا اكرمت رجلاً عالماً لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة
للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلاً عن

جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلاً عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم الا رجلاً عالماً بر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلاً عالماً فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلاً على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالاً والمعنى لا صلوة جايزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جايزة الا في تلك الحال فانها جايزة ح كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلاً عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ايضاً ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حال الاقتران بالطهور فانه فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال ما جاءني احد الا راكباً قوله

فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلاً عالماً ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضاً ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتاً وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضاً لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين الحكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تع فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتاً لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء اخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلاً اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغاً والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظ فان قيل لزوم وجوده تع بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور

يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مومنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا توجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاصل ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول اتفاقهم بان المراد من كل شيء من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه والثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابا عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن البلغ لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه البلغ كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قايم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركب الموضوع النحوي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع الجزئيات المركبات موضوعة بالنوع سواء كانت تركبت من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان با بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض

انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قايم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المتهجى بها الاسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلث اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تابط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابا عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد ويقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على اي حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها

ليست باربعة اصلاً انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة
مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة
بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازاً في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا
هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق
الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه
وضع له وضعاً واحداً كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء
قد يعبر عنه باسم الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك
في العدد ظاهر فانك قد تنقص عدداً من عدد حتى يبقى المقصد كما تنقص
ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عدداً الى عدد حتى يحصل المقصد
كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلث هي حب المتيم المشتاق والمراد
بنت اربع عشر وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة
وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني
يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها
المذهبين والله اعلم قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب
صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي
بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من
الاثبات والنفي في المستثنى ثابتاً بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر
ثابت قصداً وعبارة وحكم المستثنى ضمناً واشارة ولا يخفى ان هذا انما
يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم
مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد
على تاكيد قوله بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد
اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما
يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون
الثالث لانه لا يفيده اصلاً الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه
بين العددي وغيره وايضاً مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي
اثباتاً وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما
فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني في القول
بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة
توفيق بين الجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما
والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه
لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي

اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة
على انه اخراج اي المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه
تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد
الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازماً الرابع اجماعهم على انه من
النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمناً واشارة لا قصداً وعبارة قوله
مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصداً
وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعاً ولا حكماً لان الاستثناء تصرف
لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكماً فلو وكل رجلاً بالخصومة
واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمناً بواسطة ان
الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصداً حتى يصح اخراجه
منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة و
يصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعاً صار التوكيل
بالخصومة توكيلاً بالجواب عملاً بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصداً فصح
استثناء الاقرار موصولاً لا مفصولاً لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه
يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو
مطلق الجواب فيصح موصولاً ومفصولاً ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار
قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة و
الانكار ومجازه عن مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه
الاول لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما
كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراده المجازي
كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك ان دخول الانكار
فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي
نظراً الى عموم معنى المجاز والاقرار وان كان ضمناً وتبعاً للانكار الا انه صار
مجازاً عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف
فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء الاقرار
اذ الانكار يثبت بالخصومة قصداً لا ضمناً بل لان الوكالة بالخصومة وكالة
بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل
ان يقول الاقرار يثبت ضمناً وان لم يثبت قصداً وح لا يتعذر اخراج الانكار
ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمناً وتبعاً
للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايض فيلزم استثناء
الشيء من نفسه قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء

متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل
الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة
للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المص محمول على ان الاستثناء اي الصيغة
التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق
على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقد اورد واضحي بنا الظ
ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل
اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير
محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق
هو المعصية والخروج عن طاعة الله تع وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا
وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المص وهو المذكور في التقويم وحاصله ان
المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى
الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا
ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسوق والدوام
والا فلا تعذر للاتصال ولا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان
المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه
عبارة عمن قام به الفسوق والتائب ليس كذلك لزوال الفسوق بالتوبة وهذا
مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط
ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج ممن
كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب
قاذف والقاذف فاسق لان الفسوق لازم القذف وبالتوبة لا يخرج عن
كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في
الحال واعترض المص رحمه بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس
هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم
بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم و
هو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال
القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم
مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب
اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل
الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة
واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات
المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا

زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه
ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من
صدر عنه الفسوق في الزمان الماضي او من قام به الفسوق في الجملة ماضيا كان
او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة وقضاء الشرع بان
التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم
متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم
تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير
عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين
لانه فاسق بمعنى صدور الفسوق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف
فسوق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا
ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال
على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار بهم الى الذين يرمون وهو عام
ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض
الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه
وشموله اياه لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه
وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا
بفاسقين في الواقع وان التوبة ينافي ثبوت الفسوق كما اذا لم يدخل زيد في
الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم
الا زيدا فالحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب
دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء
الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا
التقدير لان خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد
لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام جملة ع
وح لا يرد اعتراض المص لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون
ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك
القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من
غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه
خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين
ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع
على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف
في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم

على ان يجعل حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عايدا الى اولئك وتعبد
التنبا والتنبي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد
الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز
رده الى الجميع والى الاخير خاصة واما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب
الشافعي انه ظاهر في العود للجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم
الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان
الجملة الاخيرة قرينة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا
الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب
والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب
انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى منه والمستثنى كالسكوت من
غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط
الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله
والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة
في العود الى غيرها والمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك
انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير
والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا
مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء
اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من
ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف
للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو
تغيير للكلام لا حكم له اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المط الى صورة
جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث
هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل مذهب
الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا
مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم
الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها
الاستيناف ببيان حال القاذفين وجريمتهم غير صالحة ان يكون جزاء
للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه
الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم
الفسق ولم يسقط عنه الجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين
وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد من التائب

على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع
لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من
تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اي منه
لا حرمة فعل ولم يسقط بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف
وصرح الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند
قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن
جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك سقط
الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون
جملة مستأنفة مبتداءة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من
صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع
ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم
الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا
عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض
التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد
التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء
كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة
فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك
اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام
بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا و
يثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في
الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان
هذا المحتمل مراد وذهب شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول
العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل
ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء
فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر
فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع
الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل و
التعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل قوله ولا يفسد اي البيع الواقع
بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو
كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على يستعمل في الشرط مع ان هذا
شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من

شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط من وجه فافاد
توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ فى اللغة الازالة
يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اى نقلت
ما فيه الى آخر ونسخت النحل اى نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات
فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفى الشرع هو ان يرد دليل
شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعى المتقدم
فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف
حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد
المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا
وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان
يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام
على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبنى للفاعل وهو الناسخية لا من
المبنى للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب
من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه
ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر لا يقال ما ثبت
فى الماضى لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما فى المستقبل لم يثبت بعد فكيف
يبطل وايّا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما
يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن
التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان
الشارع يعنى ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا
حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث
لان النزاع ليس فى اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد
ورد به التنزيل وانما النزاع فى ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص
سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذى يفهم منه التأبيد ولهذا
كان تقضى المخالف عن ارتفاع الشرايع المتقدمة بانها كانت موقتة
الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء فى ان قوله تع
ما ننسخ من آية او ننسها الآية لا ينافى ذلك بل الجواب انا لا نم ان بشارة
موسى وعيسى عم بشرع النبى عم وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت
احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه
مفسرا او مقررا ومبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل

التوراة

هى مطلقة يفهم منه التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى
بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله فصل اما النقل
القائلون قبل بطلان نسخ شريعة موسى عم نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم
وادعوا فى كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه فى التورية تمسكوا
بالسبت اى العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض
ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبى عم فما نقلوا عن موسى عم
ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفى لفظ الادعاء اشارة الى الجواب
وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ
وتناقض الاحكام كيف ولم يبق فى زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون
اخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى عم مما افتراه ابن الراوندى ليعارض
به دعوى الرسالة من نبينا عم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع
حرصهم على دفع رسالة محمد عم والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين
احدهما انه يوجب كون الشىء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه
لذاته وهو ممتنع الثانى ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع
العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا وظهرت ثانيا وهذا
رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل و
كلاهما محال على الله تع فالمص استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينهض حجة على
اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة فى زمن آدم النبى عم لكن لا
يخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى عم بدليل نقلى لاحتمال ان الاحكام
المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا
يكون نسخا ولو سلم كانت فى حق امة بخصوصه او كانت موقتة الى ظهور
شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل
فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى
فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل
القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان
دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان و
الاحوال والاشخاص على ما سبق فى مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالى
لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب
ليس بحجة اصلا فلكونه حجة فى صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب
الاول وكذا الثانى لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء
ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له قوله واما محله اى محل

النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية
والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي
نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا
حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف
ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل
صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد يفهم منه الدوام
ويكون مراد الله طول الزمان فيرد دليل تبين انتهاءه فيكون نسخا
في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة
البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع
الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تع محال
هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل
صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا تزيد في الدلالة على جزئيات الزمان
على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد
يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافات بين ايجاب
فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافات بين ايجاب
صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم
غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما لو تكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد
التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور
رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى
الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم الاستمرار منافضا له وذلك كما
نقول صم كل شهر رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب
واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء
من الرمضانات وتناول الخطاب للاولى والحاصل انه يجوز ان يكون
زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني
فان قلت قوله وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله
من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم يوجب تقدم المؤمن
على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله فذبح ابرهيم عم
فذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء
بذبح الشاة اما الاول فلقوله تع حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان
الذبح كان مأمورا به ولقوله تع وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا
عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه

فدى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله
بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني
فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح و
كان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظ ولم
ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من
قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع
بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فلان النسخ
لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى وكذا قال امام الحرمين كل نسخ
واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف
على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ
قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المأمور به والحاصل
انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى
بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء
وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا
رفع ههنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن
ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه
يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح
الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل
لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام
مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد
وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لانم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا
وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت
لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا
للوجوب قوله لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه
فلا نسخ ح اي بعد النبي عم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي
ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب
المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله وثبت حجب الام
عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها
انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط
سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب
بالاخوين مبني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك

وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جايز وكانه اراد
ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون
ناسخا لهما وتيصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد
اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل
شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزام اجماعهم اولا على
الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز
ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس
لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول
لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا
الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ
هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا
يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة
فيصلح ناسخا قوله والى هذا المعنى اشار بقوله تع يوصيكم الله الى ان الايصاء
الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة
مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء ولذا الفاء في قوله عم ان الله
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية
الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زنا ماعز فرجم وقد
يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا
ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام
السرخسي ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى
بقوله عم لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس
حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية
المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله فكان هذا مما يتلى في
كتاب الله تع يعني ان حكم قوله تع فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وهذا منسوخ التلاوة دون الحكم
وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا مكتوبا
في المصاحف لكنه يجعل من نسخ الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رض لولا انني
اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف
قوله فنسخ السنة بالكتاب متفق به فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه
الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب

التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا
بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد
الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه
الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهي ثابتة بقوله فبهداهم اقتده
قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله
وحديث عايشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم
النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصلح مجرد اخبار الراوي
من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه
كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت
اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل
النسخ لان قوله تع من بعد بمنزلة التابيد او البعدية المطلقة يتناول الابد
قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت من غير ان يكون بالاجتهاد
قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تع له في الاجتهاد من غير ان
يقره على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا
يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني هذا التفصيل وقيل هذا الحديث
مما يخالف كتاب الله تع الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله
واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث
ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه
والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرفعان
بحيث اضطراري يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون
نسخا فقد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب
ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء وباذهاب الله تع ذلك العلم
عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى
بالموت فلهذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما
شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات
اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا
يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا
نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له
بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة
مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ

واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ
والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا
فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة
مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر
ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت
او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا
ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت به الزيادة يجب ان يكون
مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما هو في اصول ابن الحاجب وللمص عليه
مواخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع الحنفية
لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب
لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى
والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده
كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين
جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما
يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير
الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث
لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا
انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى
ركعتين وسلم يجب اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين
الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة
للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا
من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن
الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم
اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال
الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور
بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية
توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم
وقد كان محرما قبل الزيادة وهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال
الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان
المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل

بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير
وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين
فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام
حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا
بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك
نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك
الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة
عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط
الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد
الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا
شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها
لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم
استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا التخيير بين
واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب
خللا بينا قوله فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب
لم يفسره بهذا التفسير قوله فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال
الامر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي
ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على
شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ
لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه
وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما
مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق
يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم و
ان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم
الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا
وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب
دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا
يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم
الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا
لان وجوب كل شيء وحرمة تركه ينبني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت

الخلف لاينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لايجتمعان ولا يجيئان معاً في شخص
واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلاً ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة
على عدم الخلف وايضاً لامعنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم
الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لايكون المتوقف على عدم
الخلف حكماً شرعياً قوله وايضاً التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف
حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح
وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المص بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور
لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب
اولاً كالغسل مثلاً وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل
حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخاً بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك
ذلك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله تع فرجل وامرأتان خبر مبتدء
محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون
الحكم بالشاهد واليمين رفعاً لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد
ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان
وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لاينفي صحة الحكم بالشاهد
واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر
بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضاً قد
نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء و
هذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غايته الدلالة على انحصار
الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لايعتبر عند التداين لكنه لايقتضي
عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يزاد التغريب بقوله عم البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم
ابدأوا بما بدأ الله تع وبقوله عم لايقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في
غسل اعضاء الوضوء كما هو مذهب مالك بما روي انه عم كان يوالي في
وضوئه او بقوله عم هذا وضوء لايقبل الله الصلوة الا به والوضوء عند
الطواف بقوله عم لاصلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان
الله تع اباح فيه التكلم وفرضية الفاتحة بقوله عم لاصلوة الا بفاتحة الكتاب
وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عم للاعرابي اخف في صلوته قم فصل
فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لاترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخاً فلا

يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونهما فانها ترفع
حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود
بالفرضية والوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لانزاع في ان شيئاً
من ذلك لايكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على
سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض
على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضاً لا
محالة فيكون فرضاً على الاطلاق اذ لاقائل بالفصل قلت النزاع فيما
شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضاً
ولم تشرع فرضاً بالاجماع فان قلت فح تكون الفاتحة فرضاً وواجباً مع انهما
متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا بقطعي
قلت فرض من حيث كونها قرآناً وواجب من حيث خصوصية الفاتحة
وعند تغاير الحيثيتين لامنافات قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان
الكلام في كون الوضوء مفتاحاً للصلوة واما كونه قربة فيحتاج الى النية بلا
خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لايكون قربة بدونهما قوله بمعنى
انه لاتجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون واجباً بمعنى
ان يكون المصلي آثماً باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة
صلوته كما في ترك الفاتحة وح لايلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبهما عدم
اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء
الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك
لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه
قوله ولم يجعل تلك اي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا
فلا خفاء في ان غسل المرافق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم
بدليل ظني بحيث لايكفر جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطيف
بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام اباحنيفة رحمه
اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية
مشهورة كفروع فقهه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه
تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك
بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ذلك
ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم
في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع

الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك وجعل سكوت صاحب الشرع
وسكوت الصحابة رضهم وسكوت البكر من امثلته لان الامر الذي يعاينه الشرع
لو لم يكن حقاً لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل
قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بياناً لحالها التي توجب الحياء هي الحالة
المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح
جعل بياناً لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء
والمقصود ان السكوت جعل بياناً للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء و
الاجازة وقيل معناه انه جعل بياناً لحال يوجب ذلك اي كونه بياناً وهي الحياء
فجعل سكوتها دليلاً يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان
اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اي المعنى جعل السكوت
بياناً للرضاء لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهو الحياء عن اظهار الرغبة
في الرجال ومعنى عبارة المص انه جعل بياناً للاجازة لاجل حال لها الموجب للحياء
وهي الرغبة في الرجال قوله وكذا النكول جعل بياناً لثبوت الحق عليه واقراراً
به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت
بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون
اذناً فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء
على ان العبد محجور شرعاً قلنا يترجح جانب الرضاء بدلالة العرف والعادة في
ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم
مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند
الش في المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيراً لها لان مبنى
العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا استدل على كون
المعطوف بياناً للمعطوف عليه في مثل علي مائة ودرهم بان حذف المعطوف
عليه اي حذف مميزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر
مثل مائة وثلاثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكراراً
فصورة عطف غير العدد ايضاً تحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف
عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدراً بالعدد مثل مائة
ودرهم او بالوزن مثل مائة ورطل زيت او بالكيل مثل مائة وقفيز حنطة
لمشابهته العدد بخلاف نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا
يكون بياناً للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصح قياسه على مثل له علي مائة
وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم
لفظ علي لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت

في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون
المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل
القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف
اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا لم
بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف اليه يكون من جنس المعطوف
درهماً كان او ديناراً او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد
ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضاً لا نم ان العلة
هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضياً للشركة
فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير
في مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا
احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع
فلان كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي
الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد
بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين
اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازاً عن اتفاق
بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عم عن اتفاق مجتهدي
الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما
قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم
عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا ح ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات
واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب
اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك
الاتباع ان اثم فامر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمص خصه
بالشرعي زعماً منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير
الشرعية وفيما ذكر من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنياً فبا
لاجماع يصير قطعياً كما في تفضيل الصحابة رضهم وكثير من الاعتقاديات
وايضاً الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه
المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث ههنا في
امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى
هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى
الجنسي فكانه قال الابحاث ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول

في ركنيه قوله ضرب امراة لجناية روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ
عمر رض انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت
من هيبته اي القت الجنين واسقطته قوله وقد يكون اي سكوت
المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا و
اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية
والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخر لم يكن اجماعا
ولا يحمل سكوتهم على الرضاء لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة
التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب
المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع
ويسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية
بمنزلة العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص
والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والقرن او الرتق
في الزوجة قوله فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا
غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض
شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين و
بمس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المتاخرين
ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان
القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من
مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد
من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين
ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به
قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق
القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا لم فان
عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم
الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي
التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة
للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما
لا اتفاق عليه ونعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات
لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بانه
يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب

الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر
المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان
السابقان اولا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما
ادعاه الخصم من ان القول الثالث يستلزم البطلان الاجماع في جميع الصور
غير معتد به لانه ادعاء باطل اذ لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة
الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين
مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا
فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين
وقال تابعي اخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا
شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج
لمخالفة ابي حنيفة رحمه ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي
رحمه واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا
فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت
مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل
او يكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه
لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة و
الجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل
الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان
القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا
للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الا على اعتبار الجنس في العلية
قوله اما عند ابن مسعود رض داخل في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قائل
بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب
المحروم منتف باجماع ابن مسعود رض وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني
اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان
الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب
ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فاذا
رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال قوله فلا بد من ضابط
تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي
فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك
بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما
شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقريره

هذا الضابط لابد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في
حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف
فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا
باكثر من محل واحد اما الاول فهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان
قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما تكونا في مسئلة
العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة
الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك
في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به
الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات
نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من
الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول
الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او لشمول العدم اعني عدم ثبوته
من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة
الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني
الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن
لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث
ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا
للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا
لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان
في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه
واما الثاني فهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف
القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت
الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى وقائلا بالعكس كقول
ابي حنيفة رحمه بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي
رحمه بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض
لشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما
قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو
معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كثبوته للاب
والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز
الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا
بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا

بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها
او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول
الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلاة في الكعبة نفلا وفرضا وتجعل
هذه المسئلة ومسئلة مساوات الاب والجد من القسم الثاني تنبيه
ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني
ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها
خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مجمع عليها والبيع بالشرط
مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا
سبق في مسئلة اختلاف على القولين فاحداث قول ثالث هل
يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية
القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان
في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب
الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية
حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان
يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي
فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب
بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير مجمع على وجوبه اما غسل
المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رحمه واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رحمه
فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان يعني لو
اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال
الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رحمه
والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه
فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته
ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج
دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا لاعتبار ليس بحكم
شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع
على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها
ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان
الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما
اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعلم ان هذا اي ما
يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في

احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس
هواى صاحب البدعة الذى يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه
وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار و
مطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب
البدعة ان لم يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل
واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا
والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل
بناء على ميل الى جانب قوله لا يكفر بالمخالفة يعنى فى صورة عدم تمام الاجماع
بناء على بقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من
هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها
وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل
جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا
وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل
لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله لجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعنى اذا لم يكن
على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد
كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح
عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابى حنيفة رحمه ما يشعر بالمنع وذلك
كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة رضهم فاجمع التابعون
على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه وروى الكرخى عن
ابى حنيفه رحمه انه لا ينقض فقيل هذا مبنى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل
على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع
قوله لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا يعتقد ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه
نسخ فاعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحى واجيب بجوازه فيما ثبت
بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تع
المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرف فائدة
الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم
الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم
وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عم فى قصة التلقيح انتم اعلم بامور
دنياكم وربما يكون ترك رايه فى الحروب بمراجعة الصحابة رضهم وقيل
يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما
الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان

قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه
من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل
واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب و
السنة منها قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه تع
اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول الخ هى كفر
فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم
يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيد خل
فى اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير
مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان
يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة
الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق فان قيل
السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس
حمله على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى
من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس
داخل فى مشاقة الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص فيلزم
التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل
الذى استند المؤمنون اجماعهم عليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم
المتابعة فى المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير
لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى عم
لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين فى
عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين فى متابعة الرسول عم او
مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهى الايمان به وقد نزلت
الآية فى طعمة ابن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب
بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات
والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة
وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع
ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة عن اتباع الظن واعترض المص بانه
يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم فيكفى فى صحة العطف
تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف
بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص له بما ثبت اتيان الرسول

عليه السلام به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار و
تغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل
ونحو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل
فيها ما اتى به النبي عم هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال على تقدير كونه غير ما
اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد لان عطف اتباع غير
سبيل المؤمنين على مخالفة النبي عم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على
ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل
المؤمنين وعلى هذا الاحاجة الى التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه
امر تفق على بطلانه جمهور المتمكين بهذه الآية على حجية الاجماع قوله وكذلك
جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على
الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تع ينافي
الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل احد
من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ
مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا
وصدقا لاختيارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس قوله وكل الفضائل محصورة
في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تع وتقدس قد ركب في الانسان
ثلاث قوى احديها مبداء ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب
والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية و
النفس المطمئنة والملكية والثانية مبداء جذب المنافع وطلب الملاذ
من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية
والنفس الامارة والثالثة مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى
التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة و
تحدث من اعتدال حركة الاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة
فامهات الفضايل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من
تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان
اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم
النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تع ومن
يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا
ينبغي كالمتشابهات وهي على وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله
من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة
والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية

للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور
الهايلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام
على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد
البهيمية للناطقة ليكون تصرفها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم
عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة و
الفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي
السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع
ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت
الفضائل الثلاثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة
فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور
اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس
الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه
اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من
استيلائها واشترط التوسط في افعالهما لئلا يستعبد الناطقة في
هواهما وتصرفاهما عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس
استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس
واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد
والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا اهلك الكل فقوله
النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام
في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبار
ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما
غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد
حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تع كنتم خير امة الآية فلان الظاهر
ان الخطاب للصحابة رضهم على ما يشعر به قوله تع لن يضروكم الا اذى
وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا
ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان
المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع
عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا
كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع
المجتهدين من عصر واما قوله تع وكذلك جعلناكم الآية فلان العدالة
لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسوق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا

بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من
الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر
من الاخبار قد استدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن
الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى
صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رض وجود حاتم فاجاب بان
بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر
معناه قوله فانا اذكر قد ذكر المص ما سنح له على قطعية الاجماع ستة اوجه
حاصل الاول ان الله تع حكم بكماله دين الاسلام فيجب ان لا يكون
شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح
الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح
اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو بط اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير
المجتهدين منهم خاصة وهو بط بالضرورة فتعين استنباط للمجتهدين وح
اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو بط لما بينهم من الاختلاف
او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايض بط لعدم الفائدة فتعين استنباط
جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب
ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين
في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات
الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام وللقائل ان يقول
وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايض ما ذكر لا يدل على حجية اجماع
مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد
او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايض الكمال الذي هو
التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد
لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والمص جعل القضايا المتفق عليها نوعين
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من
امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها
جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع
الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصد الا بيان ان ما اتفق عليه
المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها
بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات
قوله وايض قوله تع فلولا نفر من كل فرقة الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد
الا كون ما اتفق عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه

حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايض وجوب العمل لا يستلزم القطع
وكذا الكلام في قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه
لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية
لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايض قوله تع وما كان الله ليضل قوما
الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان
اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايض هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب
الى غير الحق من النفس او الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تع وايض
لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين
جميع المجتهدين من عصر قوله وايض قوله تعالى ونفس وما سويها الآية الواو للقسم
ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عم ومعنى الهام الفجور و
التقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها
انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق
وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان تعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك
بالنفس المزكاة فكيف يجمع المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر والعجب من المص
رحمه كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على
كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنح له ما لا دلالة فيه على المطلوب
بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده
ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات
المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم
اذ لا دلالة للمجموع ايض قطعا قوله وايض العلماء استدلال حينئذ الا ان حاصله
راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواتر
المعنى والمص قد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان يقال ان العلماء لم
يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف
وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة واجماع العترة اجاب بان ما ندعي
كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم
المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة فانه
لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة
او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا تدل
ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم
بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من
اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر

المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعياً حتى لو اجمع الصحابة رض على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة رض ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فيختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص رحمه قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعياً ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياساً وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياساً على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله ع م لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياساً كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبتنياً على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعياً لوقع الاجماع لغواً ضرورة ثبوت الحكم قطعاً بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز عن قطعي اصلاً لوقوعه لغواً قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعياً لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغواً بمعنى انه لا يثبت

حكماً ولا يوجب امراً مقصوداً في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصد اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنياً فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعياً فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغواً بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعياً لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعاً لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت فيه محال قوله واما الناقل فنقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه وجوب العمل بخبر الواحد يثبت اجماعاً و ذلك فيما نقل عن النبي ع م وفيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولكنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل و استدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي ع م يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنياً بواسطة شبهة في الناقل واما فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي ع م حجة قطعاً قوله الركن الرابع في القياس ج في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها و فلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه و ذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصد اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعاً وذلك اصلاً لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المط وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون

حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال قال المص رحمه زاد
تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازاً عن دلالة النص وفسّر تعديته
حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن
الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سنشير اليه
قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس
عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت
ليس هذا تفسيراً للاصل والفرع بل بياناً لما صدق عليه اي المراد بالاصل المحل
الذي يسمى مقيساً عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض و
كذا في الفرع مثلاً اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع
الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج من التعريف قياس المعدوم على
المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم
ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني
المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل يشعر بقيامه
في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزاً الشيء
ومتباعداً عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف مجاز او منقول
وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق
ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان
متحداً بالنوع وذلك لانه مبني على ان تكون التعدية حقيقة ههنا وهذا
بط اذ لا تتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض
اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علماً على حكم النص مما
اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده وقال ان الحكم الثابت
بتعليل النصوص تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب
الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة
الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في
الفرع فذهب المص الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما
يتقوم به ويحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية
الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح
المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط للاركان و
ثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على

هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور
الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد
ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء
متقدم عليه فكيف يكون اثراً له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم
القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس
لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على
تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال ان دليل اثبات
حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة
الربوا فيها قوله لان مثبت الحكم هو الله تع غير واف بالمقصود لانه ينبغي
على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتاً للحكم بل يجعل مظهراً على
ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق
من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس
بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر
تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر قوله واصحاب الظواهر
نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام
الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب
الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما
لامتناعه عقلاً واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعاً
واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاخير
ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساوياً
فرعاً لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه
ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلاً
لئلا تخلو الوقايع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه
ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات
والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس
بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع
ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام
المص حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع
قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضهما هو لوح من درة بيضاء

طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند
الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع
العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تع وعلى هذا الاستدلال ولو كان
المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايض على القراءة المشهورة
لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف
على ورقة في قوله تع وما يسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب
ولا يابس وفسره ابن عباس رضهما بمنبت وغير منبت ولا معنى ح للتعميم
المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل
قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك
يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى
وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تع تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور
فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا
يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عم او
اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله** اولاد السبايا
جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم
اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة
فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت
الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت
بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف امر
الحرب حاصله ان انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل
ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك
به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر
عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق
الآية للاتعاظ وتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار
هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة
اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع
اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد
من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس
الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان
القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان

العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي
وفيه نظر لان القائل صرح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم
ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب
ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب
يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك
فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم
فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة
وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين
فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب
العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا
الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى
تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين
بلا نزاع ولا عبرة ببقاء الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص
ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة
المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم
الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل
اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف
بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن
جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان
المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة
بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان
الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم
الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وايض حديث
معاذ رض فانه مشهور ثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون
بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او
الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز
لغير معاذ رض قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب
والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله
تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر
على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي

تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده
فيثبت فى غيره بدلالة النص وقد قال النبى عم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة قوله
وقد روينا فى آخر باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول فى
بعض الاحكام بالقياس وهى وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر
بلغت حد التواتر وهى انه عم كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل
وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير
المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه
بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة
الحكم والعلة معا فانها اوقع فى النفس وادخل فى القبول فلا يلزم ان يكون
دليلا لصحة القياس قوله وعمل الصحابة رضهم اشارة الى دليل على حجية
القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضه
العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا
والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان
لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض
على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس
وما نقل من ذم الرأى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضهم انما
كان فى البعض لكونه فى مقابلة النص او لعدم شرائط القياس و
شيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا
لخصوصياتها قوله لان وجود الشىء او عدمه فى زمان لا يدل على بقائه فيه نظر
لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر
من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل فى الموجود هو الوجود حتى يظهر
دليل العدم والاصل فى المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة
الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق
فى مفهوم الشرط والصفة قوله فصل فى شرائط القياس عبارة فخر
الاسلام فى الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى
لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص و
ذلك كما اختص خزيمة رضه من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال
خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفى عبارة الفقهاء خص النبى عم بكذا و
كذا وفى الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك
واما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولهم فى ما زيد الا قائم انه
لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع

على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل
مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رضه بقوله عم من شهد له
خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبى عم فى انه اوفى الاعرابى ثمن ناقته او انه بايع
ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة باعتبار
انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للنبى عم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة
قوله وان لا يكون معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد
ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا قوله فانه ينافى ركن الصوم
فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل فى عدم فساد الصوم
قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسى
فى الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم
المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم
اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت فى
الاجارة بقوله تع وآتوهن اجورهن وقوله تع اخبارا ان تاجرنى ثمانى حجج و
قوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة
كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثانى
مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدى فى الاحكام من ان
المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما
ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة رضه وحده او لا
يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات و
مقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجرى
فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب
الدية على العاقلة قوله وان يكون المعدى فيه اشارة به بانه يشترط ان
لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد
الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس
لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد
بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا
اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد
قياس شىء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان
ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على
الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اى لا يتغير فى الفرع حكم الاصل من
اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار

أشعاره

المحل وباعتبار صيرورته ظنياً في الفرع قوله الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكماً موصوفاً بما ذكر معدىً الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظاً فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكماً موصوفاً بما ذكر في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكماً شرعياً ثابتاً باحد الاصول الثلاثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغوياً او شرعياً او عرفياً وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف با بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المص رحمه من دلالة النص وجوابه انا لا نم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازاً عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الش فمن استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره على وجوب الحد على اللائط قياساً على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعياً اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعياً وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايض ظ والتحقيق ان هذا الشرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكماً شرعياً اذ لو كان حسياً او لغوياً لم يجز لان المط اثبات حكم شرعي للمساوات في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمراً كان باطلاً من القول خارجاً عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا

قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتاً في الاصل كان نفياً اصلياً والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس والاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكماً شرعياً وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازاً عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازاً على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة منتهية بالتساوي بالكيل فان قيل قد ثبت حرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا ينتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساوات كيلاً اعني قبل القلي والطحن قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعاً قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعاً وهو كاف في انتهاء الحرمة قوله لان عذره اي عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان قوله لانه ان كان موافقاً للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به فقصد لتعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ رحمه وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفاً يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عم خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لا يغير حكم الاصل فالاطعام هو جعل الغير طاعماً سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياساً على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين وقوله او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل

على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط
التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت
الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لانا لا نم ان يكون نص لا يدل على ثبوت
الحكم في الفرع ولا على عدمه والا يلزم ارتفاع النقيضين وعبر فخر الاسلام عن
هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك
لان تغيير حكم النص في نفسه بط ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان
فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص
المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم
النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم
ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي
السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع رفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد
ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم
الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا
ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي
رحمه وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه
ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب
القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم
الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود
المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم
لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس
تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل
هو انما جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا
لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف
وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه
على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة
العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر لانه ربما يكون لدفع الحرج
في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية قوله وانما
كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا
على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال
على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس
بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب

الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة
خالص حق الله تع فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء لحقوقهم
وانجازا لعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا
وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في
مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال وعلى الغاء اسم الشاة باذن الله
تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اليسر على من وجبت
عليه الزكاة لان الاداء من جنس النصاب اسهل وبيده اليه اوصل و
لكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت
وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل
بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف
الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي
ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت
بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ
ولهذا كانت تقبل القرابين بالاحراق واتضح محال التصرفات انما
تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا
عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى
الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى
القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب
الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير فصار التعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف
وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما
يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن
للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك
الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل
لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او خبر صار وبالنص خبر بعد
خبر فعلى ما ذكره المص صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية
والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل
الفرع هو سائر الاموال والعلة التقويم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة
قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب
وهي التقويم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل

بالتقويم وان يعتبر ماله القيمة فيعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف
الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها
للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة
للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار
اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل
على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة
في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى
الفقير وهذا تنصيص على صلاحية الشاة فلا بد من اثبات كون القيمة او
كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان
الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية
الزكاة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تع ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من
ثبوتها حقا لله تع اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا
ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني
بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة
النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير او
قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق و
وسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف
الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل
تغيير النص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان
استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان
الزكاة خالص حق الله تع ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد فتكون
اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام
للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على
الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى
انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف
او لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما
يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكاة ملك لجميع الاصناف
فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المص لا يخ عن
ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما
يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء
الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة مح وايضا

المط ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون
الفقراء للجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات
كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس
ويدعي كون الزكاة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه
ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب
الشافعي رحمه لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل
الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير
وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى
الاستغراق الشمول كما في الاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي
انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظ البطلان
قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال
بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل ما يشاركه في ذلك
وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقات والا
لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في
الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث
قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول
اذ العضو طاهر لا نجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا
فتامل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بنجسته ولا يلحق به
حرج بخلاف سائر المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد
تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت
ما ذكره في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول
هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأبى جوابه
في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه
فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب لانه
ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية
فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه تتضمن
امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات قلنا لا باس بذلك
بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يتنجس
كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا لشمول النفي قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل
لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة

نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعاً بخلاف ساير
المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه
على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتاً وزوالاً قوله وقد يشكل
بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا
وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف
للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه
لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب عليته
المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقاً على معرفة
الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل
والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان
يشتركان في الماهية ولوازمها قلت لا ينافي كون احدهما اجلى من الاخر
بعارض قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث
على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء هو فعل
حادث كالقتل مثلاً وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب
القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد
بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب
بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل
الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجداً لوجوب الصلوة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه
اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها
ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف
على ايجاب موجب وكذا في كل ما يتحقق عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك
الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت
متحققة قبل ورود الشرع من غير ان توجد عقيبها الوجوب كالوقت
مثلاً قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك
انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرايطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله
تع فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك
قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تع
الا ان الايجاب لما كانت غيباً عنا ونحن عاجزون عن دركها
شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها
فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة

النبي تم بابتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي تم بتصديق
الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف
المناسب ما يجلب نفعاً او يدفع عنه ضرراً وقريب مما ذكره الامام في
المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعاً او يدفع عنه
ضرراً وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقاً اليها والضرر بالالم او ما يكون
طريقاً اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في
العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم
والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد وحينئذ
المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان
هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً الى تلك المصلحة
عقلاً وتكون تلك المصلحة امراً مقصوداً عقلاً ولا يخفى ان ما ذهب اليه
الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص
والاسكار بحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه
التفاسير اذ ليس القتل مثلاً مما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً ولا هو ملايم
لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلهذا قال المص وقد ذكروا
ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فلهذا احاله على الغير لما انه لا يستقيم على
تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح
ان يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب
منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل
حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير
اليه قوله تع ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا
المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم
عليه حصول ما هو المقصود منه تقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح
للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون
مناسباً بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن
ان يقال المراد عامة العقول ولهذا ذكره بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص
عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل
حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم
اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من
دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر

فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان
الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة
ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي
نريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظ وهو ان الاصل في النصوص التعليل
انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي
ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته
اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من
الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه
الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية
ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة
واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية و
عدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل
ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على
الاطلاق فيستلزم تعديته تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا
وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم
فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد و
بعضها قاصر على ما سيجي فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان
الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل
هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل
بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف
ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها
ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب
التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة رضهم
في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون
المجموع وكل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز
الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل
الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص رحمه على جواب الدليل الاول ووجه
الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم
التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص
فعلى تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة
لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا

في النقدين معلل عند الشافعي رحمه بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى
المطعوم قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عم الذهب بالذهب
والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عم يدا بيد يوجب التعيين
لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا
اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه
لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط
في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي
هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب
التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة
بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف
وحتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد
الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين
الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية
بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق
دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو
مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبنى تعدية
وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة
لان حقيقة الشي اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا
النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في
ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة
وان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا و
في بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في
الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالاخرة الى
نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف
على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص من لزوم
التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا و
تقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في
جنس الحكم او نوعه وكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت
تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع
الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان
استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص

معللاً فاثبات ذلك به دور قوله هذا ما قالوا انما قال كذلك لما توهم من ورود
الاشكال و لان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من
النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين
والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد تقدم ان من
شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على
مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض
والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي
ان يكون وصفاً لازماً جلياً منصوصاً عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى
لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر
صلاحية المحل لان يتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم
البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى و
الاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما يأتي مع جوابه ولا بالمركب
من وصفين فصاعداً لانه لو كانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة
انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول
غير المعلوم واللازم هو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان
لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون
كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل
لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن له جهة
وحدة فظاهر وان كانت ننقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع
ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع
بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع
متعلقاً به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان
على ما فرض معلولاً فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول
او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير
العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او
التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحاً للعلية من غير عكس او
يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان
الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس
وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك
فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه

القايم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بعين
الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص
اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولاً فالحكم
ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا شيء
هنا يثبت بها سوى الحكم ولهذا تعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل
بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضاً وعدم التعدي لا يصلح مانعاً
للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل
ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فكيف التعليل
لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى
علية الوصف كونه باعثاً للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع
لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتاً لحكم الفرع وقيل
حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر
من الاشتراك كاف في القياس قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع
التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع
لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذناً
ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى
يرد بها نص الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم للقائل
ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه
فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة
الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة
الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى
متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان
يوجب علماً او عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا
العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر
في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من
الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة
الاذعان وشدة الاطمينان وايضاً منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة
المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن
فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهاباً الى انه مجرد وهم

على ما زعم المص رحمه واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر
والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل
تقرير السؤال انه لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية الحكم لم يكن تعديتها
موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية
على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على
التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف
على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب
بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلية لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية
تثبت اولا ثم تكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه
نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى
مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف
في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك بنص
او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل
فيجوز ان تثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى
الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد
انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نم
وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او ثبت
عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع
على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب
هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد او غيره
من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا **قوله** اداء
بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل
دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به
الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد
شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع
وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل
هي باء المصاحبة وح لا اشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف
الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة
ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما و
المسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح
وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالتصريح

مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا و
منها ما ورد حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا فان هذه
الحروف قد تجئ لغير العلة كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة
في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما
في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب
دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء
للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء
على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب
ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي
مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا
ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان
غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا
يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع
علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون
ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم عن دين
الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث
وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله
عم فانه يحشر ملبيا من قبيل التصريح على ما ذكره المص دون الايماء على
ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين
فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل التصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر
انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء ويغني غناؤها وجعلها بعضهم
من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع
لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب
على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة
الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب
الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف
اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان في هذه المواضع فيه
سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم

المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون
احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن و
ظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك
واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة
اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس و
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان
فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او
لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب
الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع
لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطبع الظن ؛
وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها
وللمص في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه عامة ما ادى نظره فنحن نورده
ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام
عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه
ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى
يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار
صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته با
بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه
للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل
على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا
عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل و
التاثير او الاحالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور
التاثير نفذ ولم ينقض ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح
اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد
الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لا الى وصف الاسلام لانه ناب
عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة
ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف
الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة
وانها يقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة
او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور
في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان

نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف
الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها ما يقذف بالزبد ويحفظ
في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المص كلام الفريقين وذهب
الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس و
المال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة
شرط زائد على ذلك فلا بد ان يعتبر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد
فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص رحمه ان
المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس
الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس
مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من
مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما
لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملائم
حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب
دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية
اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع قد يكون قريبا لا واسطة بينه
وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان
يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا
وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان
القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب
قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة
فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم
الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام
به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك
ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك
اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه
بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان
بالمتوسط فهو وسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس
مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم
او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس
الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح
لولا اطلاق الجنس هنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم

مؤثراً وما سواه من الاقسام الثلاثة ملايماً وقال ايضاً الملايم ما اثر عين الوصف
في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي
اصول ابن الحاجب ان الملايم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره
بنص او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او
اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم وايضاً
الملايم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعاً لا بنص ولا
باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في
الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعاً اصلاً وهل
هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعاً عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف
في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير
الذي ظنه المص قوله والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع
اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم
الذي تندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملايم ان يكون جنس
الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضاً
فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى
تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع
يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض والوصف الشامل
للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة
والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني
ان القائلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم
بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالماً
عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن
الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه
ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور
الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث
وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد
والعرض على الاصول بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول
كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص فسر شهادة الاصل
بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
وفرقة توجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلاً اي موقعاً في القلب خيال

العلية والصحة والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح
المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين
العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم في ذات الاصل لا بنص
بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه
اما ان يعتبر شرعاً او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع
وهو المؤثر او لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخ اما ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او
اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت
فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على
وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني
ينقسم الى ملايم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في
جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريباً او علم
الغاؤه فمردود اتفاقاً وان كان ملايماً فقد صرح امام الحرمين والامام
الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطاً ثلاثة ان يكون
ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي غير مختصة بشخص
ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا
يجوز الرمي لكونه ظنياً والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان
المصلحة جزئية فالملايم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعاً و
كجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان
المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار
فيحكم بارث زوجته قياساً على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده
وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم
عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار
بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من
يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر
لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد
الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه
كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار
ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود
الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة
الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى

المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية
او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى
وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية
فلا بعد في ان يؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة
الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود
للشارع لمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل
معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار
تخصيص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا
ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم
مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول
الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة
كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات
سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين وقال بعد ما
قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم
يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين
فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده
ومناسب شهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا
يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل فهو ايضا في محل الاجتهاد
قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد
المص عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف
في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر
اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا
انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي
المؤثر مقبول باتفاق القائسين وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس
عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا
مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه
اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال
انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا
فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر

تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر
تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب
الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات
الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية
فالمص اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم
على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية
مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف
وكذا المراد بالحكم الحكم المط بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام
حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر
للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى
من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المط فهو نوع لمطلق الوصف
والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المط احترازا عن الانواع
العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس
الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم
المط كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف
او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم
فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل
نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي
هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل
المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر
ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل وعن محل الفعل و
عن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
والاحكام والتحقيق ان الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات
الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي
ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من
الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك
الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم
او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة
عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية

وهو جنس لسقوط الزكاة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط
الزكاة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما
امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل
المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطوف
ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر قوله وقد يتركب
بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين
في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في
جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب
اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة
لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فبذلك الواحد اما ان
يكون اعتبار النوع في النوع او الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في
الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد
يتركب من كل واحد من الثلاثة الباقية يصير اثني عشر حاصلة من ضرب
الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع
في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس
او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع
اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس
يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم
اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد
الا في اعتبار الجنس للجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي
البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت
المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات
الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في
الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم
السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا
كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو
ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة
فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة
العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر
في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة
لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نسف

النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم
وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم
من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد
الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه
شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في
النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع
مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في
النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى
اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع
وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب
الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة
الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم
من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين
تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا
واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس
في النوع كما في طهارة سور الفارة فان الطواف علة للطهارة لقوله عم
انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة
للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع
في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة و
كذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس
في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب
عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب
عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه
صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس
في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من
اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس لخروج النجاسة فانه مؤثر في
وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في البدن وهي آلة
التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع
الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل
مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى

مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المص رحمه **قوله** ولا شك ان المركب من اربعة
اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار
الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط
والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه
انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص
حتى يكاد يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا
يكون اقوى منه **قوله** وقد سمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب
الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا
فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في
ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملايم هو الاقسام الثلاثة الباقية
قوله ثم لابد اي الحكم بعد التعليل لابد من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل
او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه واما قوله المراد انه
لابد من ان يكون له اصل ولا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع
في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان
كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل
وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في
الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا
معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او
جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لامحالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل
الذي هو مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس
الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها
فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند
بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي ان
التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا
بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة رحمه الله الاصح عندي
انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لامحالة
ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا
لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص وح بل عند
البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد
يذكر وقد لا يذكر وح يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين

على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل
قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا
لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول
هو التاثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان قلت الملايم يجب ان
يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما
قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في
تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر
يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف
احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي اول
الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما
يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه
في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد و
اشار المص في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير
بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها
اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس
لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع
الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من
الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من
الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم
ان يوجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل
بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار
الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها
مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا
شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع
الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فلم ولم لا يكفي الجنس البعيد
وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل
بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها
مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى
المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة
ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم

بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف ملائماً مناسباً
لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثراً بالمعنى الذي ذكره المص اولا وح يتم الاستدلال
وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الامثلة المذكورة
ففي قوله عم انها من الطوافين لجنس الطواف وهو الضرورة اثر في الشرع في
التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب
عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضاً لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن
الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعاً للحرج كما في حل الميتة
وفي قوله عم انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره
عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم
حيضاً وفي كونه مرضاً لازماً مؤثراً في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد
لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهراً واما في عدم كونه حيضاً فلان الحيض
ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تع في ارحامهن وانفجار دم
العرق ليس كذلك فلا يكون حيضاً موقعاً في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة
والوضوء واما في كونه مرضاً فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له
تأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو
وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت
مشغولة بالطهارة ابداً ولم يفرغ للصلوة قطعاً وفي قوله عم ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض
الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل فكذلك
القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج
في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع
او الجنس القريب قوله وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة
الصحابة كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته لكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى
مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الاثام فكانت وسخاً بمنزلة الماء
المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك
حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف
الصحابة رضهم في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر
هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض
انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصناً ثم تفرع من الغصن
فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل

لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا
يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية
ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت
رض مثل الجد مع الحافد كمثل نهر منشعب من واد ثم منشعب من هذا النهر جدول
ومثل الاخوين كمثل نهرين منشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين
من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن
عباس رض الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل اب
الاب اباً اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو
الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جزئياً في اقيستنا
في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثراً في التخفيف فانه
ايسر من الغسل ويتأدى به الغرض فلا يشترط فيه استيعاب المحل كما في
المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون
التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية ينبئ عن القوة والحصانة
ووجوب الاحتياط فناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب
منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الا
على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه و
ذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعين الصوم الفرض في رمضان مؤثر
في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز
بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث
لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب
التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من
مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل
الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون
هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم
اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب
ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض
ان يبين وصفاً آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر
فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي
في ذلك ايض الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو
استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في
الشرع مطلقاً كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه

كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة
فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات
ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل خبير عما لا طريق الى معرفته الا
خبره وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة
ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل
في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام
مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو
مذهب غيرهم ولو سلم عدم العلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق
الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم
الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص
رحمه فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه
اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة
وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه
لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين
المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في
مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط
فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص
او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة
معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على
كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما يتبين
في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او
من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين به وطئ المكلف الصائم في نهار
رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول
واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع
عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة
دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران
احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه
عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم
مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره
بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف
وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم

وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد
ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما
في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال الشبهة عن علية الاسم وتعين علية
الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن يجعل ذلك الحكم حكم النص
مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم
المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا
يكون له ح موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذا لم يقم
الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما
عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب
فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند
الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه
الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم
الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة
القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية
او النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا قوله
والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق
كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها
فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال
اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين
او تأخر كما في المعلول وغيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية
بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب
ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة
انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون
ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم وقد يجاب بان
النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال
ممنوع اذ لولا ظهور انتفاء غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما
لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد بقوته الظن الحاصل
من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات
فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل

النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع
الشيء آية كون المدار علة الدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا يختلف
باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في
بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح
لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه
على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود و
العدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز
ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها
حقيقة وان لا ينعدم عند تمامها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث
يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقريب هذا الكلام
ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان
العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساد ما اعتبار انه لا اثر للموافقة
بجانب المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام
الفريق الثالث وذلك انما اشترطوا من قيام النص في الحالين من
غير حكمه امر ألا يوجد الا نادرا او لا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل
اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان ينبني عليه ثبوت العلية على ان وجوده
بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام
النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نم قيام النص بدون
الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث
ومقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين
احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تع او جاء
احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل
لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها
الاصل وبالجملة لما ترتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء
فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر
النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة
فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا
اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من
النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة
النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص
عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب

او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب
فان قيل للبدل حكم الاصل فكان قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب
الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول
ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية
المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي
سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث
في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن
محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع
عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على
الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث
عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل
للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في
تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا
يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على
ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة
لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي
لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نم انتفاء حكم النص
وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد
الغضب بدون شغل القلب وهو مم كيف والغضبان صيغة مبالغة
بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام
غضبان وبهذا يحصل المقص وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه
لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة
لتحقيق المقص يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب
وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو مم قوله فصل
ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا
لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل
والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع
على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير
المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او
وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه
الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر مماثله في التعليل في التعيين

مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي
ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان
هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء
لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في
الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان
الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب
والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط
او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب
والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع
جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق
التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون
الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا
لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان
يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء
شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين
الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا
احتاج الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط
في انها يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان
لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في
اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم
بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة للمكلف وان اراد
الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فلم
يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه
لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف
به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل
مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد توهم ورود
الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل و
الشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص
عند ابي يوسف ومحمد فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل
بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة
النص ولم يورد فخر الاسلام رحمه في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة

بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان
جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري
في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب
فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد
له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف
اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب
بالتعليل فيما يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمص من اصول ابن الحاجب
وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل
بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية
القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان
بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس
فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال ان تفسير القسم الاول اي بيان
اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده اي يحرم النسئة وهذا خلاف
وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه
بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه
ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة
هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي شبهته بحقيقته لما روي
انه عم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة
بصبرة حنطة باعتبار ربا وبهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسئة شبهة
الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسئة وهذا وان كان فضلا من جهة
الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية
لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع
الله تع فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس
اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا
احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسئة بدلالة النص الموجب لسببية
القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه
ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح التعليل ذلك الحكم به بان يكون
موثرا او ملايما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملايم فهو علة لذلك
الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة
بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من
مسالك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت

ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم
رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه
علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على
اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعليته للحكم لم يصح
الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت
عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته
وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول
بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير والملائمة قوله
فصل في الاستحسان وهي في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة
والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن
من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان
يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان
من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده
من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من
الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس
النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه وقال النبي عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل
عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء
ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله قال استحسن في المتعة ان يكون ثلاثين
درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى
فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد فيعسر عليه التعبير عنه فان اريد
بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير
عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو
العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل
تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى
ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من
وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في
حكم الطاري على الاول احترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان
بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون

عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر
الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع
انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا
عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به
عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف
معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان
او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا
يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف
ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم
القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق
الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع
ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف
يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او
الاجماع قوله وذكروا له قسمين الصحة يقارب الاثر والضعف يقارب الفساد
وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من القياس والاستحسان والمراد
بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا ينافي
خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي
خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان
ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر
كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني ان سؤر
سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم
كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين
ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم
يكن للضرر والاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا
يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم و
الشحم اشبه دهنا مات فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة
الحقيقيين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم تجعل
نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع
البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر
قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان
قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم

الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا تتنجس الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الآدمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطير لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم تأدي المامور به بالاتيان بغير ما امر به امرا جليا وعلته خفيا اشتبه على المص رحمه جهة جعل تأدي السجدة بالركوع و عدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا تتأدى به كالسجدة الصلوتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديته به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تع وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فتسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس و جعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما يسقط التطهر للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تع اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار

الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من ان استحسنا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يترجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك ويسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين استحسان وقياس يتفقان في قوة الاثر و صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك قوله بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكروا هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف

وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على ساير التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البايع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري منكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في ساير التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البايع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العباد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتبايعين في حال قيام السلعة وما روي من قوله عم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة قوله

والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي ساير الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سبق من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحوش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيها اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض الثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صار العلة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج قوله وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهية ليكون حكما شرعيا فنعلل قوله فاجاب في الاولين بالمانع هو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له و

عدم قابلية للمملوكية يعني ان خروج دم المستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى
بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت
فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعاً وكذا ملك بدل
المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع
بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا
انه لم يثبت في المدبر لمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه
اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول
بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان
والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل
والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم
وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيراً للمدفع بالحكم وايضا حل
الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلاً عن التاثير وحاصل التقرير الثاني
وهو ان يجعل نظيراً لدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافات حل الاتلاف لبقاء
العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول
عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت
العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافات ضرورة
تحقق المنافات اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف
فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافات حل
الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة
انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع
مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المص رحمه بان حل
الاتلاف فليس علة لعدم المنافات حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافي
نقضاً وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلاً عن
تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة
مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير قوله فانه اي الخارج النجس حدث في
السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في المستحاضة وسلس البول صار عفواً
وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا
ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثاً ويصير عند الاستمرار عفواً كما في الرعاف
الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين ثبوت
العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم
الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او

اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنياً
فيصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل
والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم
يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان
وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولاً بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون
وذلك بان توصيف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم تخرج بعض
المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصراً على المحال الاخر واما قولاً بان عدم
المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنياً
على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام
وتبعه المص تحامياً عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط
لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة
النقض عندهم يكون مستنداً الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود
المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول
القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك
النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية
او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة
العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة كشبه التخصيص لمخصص
مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة
لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان
ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل
ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم و
المعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل
العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب
المنطلي بالطلق المحلول قوله وذكروا ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام
اقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص
العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص رحمه غير عبارتهم وعبر عن
مانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقاداً او
تماماً والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان
كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد
والا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسماً خامساً

نظراً الى ان للحكم ابتداء وتماماً ودواماً ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كما في
لخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا
اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة
الطبع مانعاً من لزوم الحكم نظر لانه ان اراد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان
اراد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو
الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع عن تمام
الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق
عدم المقاومة الا انه ما دام حياً يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال و
يحتمل ان يصير لازماً بافضائه الى القتل فاذا صار طبعاً فقد منع ذلك افضاءه
الى القتل فكان مانعاً لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي
علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم
وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان
التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية
الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ و
اختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم
بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقاً ملزوم
للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في
صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض
الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف
العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني
ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو
ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم المانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما
ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما
سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء
الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود
العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل
الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير
تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو
لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحاً لان يجعل دليلاً مستقلاً على
بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الخ و
تقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض

منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعاً انه لا تعدية عند وجود المانع
فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية
من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون
العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة
الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نم الاجماع على وجوب
التعدية مطلقاً بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضاً كثيراً ما
يقع الاطلاق اعتماداً على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب
والمراد عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة
وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد
عليه الخيار لم يبق مطلقاً فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل
المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلاً ولا
المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار
وقد يكون لنقصان وصف وهو من جملة اركان العلة او شرائطها
فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض
الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة قوله ومنه اي
من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث
كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على
الخف وهذا انما يستمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع
اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم
الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز
ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل
العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد
العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها
محتاجاً اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة
مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد
صرحوا بان المتوضئ اذا حصل من البول الغائط والرعاف ونحو ذلك
حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين
في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله
منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو
مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما

انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا
ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وبهذا الخلاف المعارضة فانها
انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء
ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع
في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك
علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق
او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد
في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت
الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون لمجرد
الفرق بل لبيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف
المفروض مع عدم المانع قوله لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصور
الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال
في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا
له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت
الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في
الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال
عن القصاص وفي الفرع وهو العمد مزاحمة له قوله ومنه الممانعة وهي منع
مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما
كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا
به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان
للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف
علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نم وجودها في الاصل
او الفرع او لا نم تحقق شرائط التعليل وتحقق اوصاف العلة واختلف
في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد
حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا يبقى الجامع من ظن العلية
والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا
والمناظرة عبثا مثل ان يقول الخل مايع فيرفع الخبث كالماء فلهذا احتاج
المص في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة هي
الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره كما اذا

قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة في الاصل اعني المكاتب
كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف
في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على
القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها
الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال
ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار و
طلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة
بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى
اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون
مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح الا بعد ظهور التاثير
ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا
وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع
على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم
ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة
لان غرض المستدل الالتزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم
الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات به يكون بصحة مقدماته
ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب
عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته
يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما
لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع
من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة
وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض
في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة
عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند
الاصوليين اي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن
تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان
قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم
قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته
على المط حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها
بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن

موقوف الانكار انما موقوف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول فالاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل و ذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلاً على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصد بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلاً على نقيض الحكم المط وفي علته بان يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ونحو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظ بان لا يتعرض للانكار قصداً فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحاً او التزاماً والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولاً والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية اما مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردو

والامثلة منها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصاً بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمناقضة انما هي بين التاثير في نفس الامر و تمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيده تقريراً وتفسيراً لا تبديلاً وتغييراً ليكون قلباً وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهراً لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهداً له بعد ما كان شاهداً عليه او عكساً وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته لا ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يجب بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعاً فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعاً وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي يلزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تع فلزمه الوفاء لقوله تع اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعاً ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريباً الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل

لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل ثبت
ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا
الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق
شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل
انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشمول جميعا فلا مماثلة هذا
تقرير كلام المص رحمه وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب
وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة
اما الاولى فالقلب يقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول
علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف
شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا البطن واما
العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق
بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح
لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها
وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان
ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما
يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان
كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من
القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم
ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب
في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع
والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع
وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول
وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي
فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل
المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة
نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل
احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته
صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله
وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم
المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد

لغيرهما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب
بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا
ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت
مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير
هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات
بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا
النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو اي كون الاول صاحب فراش
صحيح اعلى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب
حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما
يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من ماءه قوله وهي قلب ايضا من
قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع
وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام
المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما
صرح به عبارة المص رحمه نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول
الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض
تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب
عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت
بعلة اخرى قوله والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل
الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر
بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذ لا امتناع في جعل
المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها
النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن
عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر
ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف
الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد
المساوات من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان
اريد المساوات من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في
المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل
قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا تاكله الصدقة بخلاف النفس
فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج الى النفس لعدم

الكفو بعد ذلك ولا يحتاج فى المال لكثرته فتساويا قوله فان كانت قاصرة
لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا
الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلاً كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعى
لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف
آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلاً بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستدلال حتى قالوا ان الوصف الذى ادعى المعترض عليته
لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته فى اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكر
فى بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان
يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء
علة وهذا كاف فى غرض المعترض اعنى القدح فى علية وصف المعلل لا يقال
الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعاً
بل ظناً فيجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجباً لزوال الظن بعلية
وصف المعلل استقلالاً قوله وان تعدى اى الشىء الآخر الذى ادعى المعترض
عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل فيقابل بجنسه فيحرم متفاضلاً كا
كالحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع
الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر
لان المعلل والمعترض هنا اتفقا على ان العلة اما هى احد الوصفين فقط اذ لو
استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما
يوجب نفى علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز
ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولاً بتعدد العلة كما اذا ادعى ان
علة الربوا هى الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة
ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا
فى التفاح مثلاً فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره
فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد
ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة
لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف
المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء
فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة احد الوصفين تاثير فى فساد
علية الآخر نظراً الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على
فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر

الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما فى فساد الآخر لا ينافى فساد
احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت
عليته ظنياً لا قطعياً لانا نقول لا نعنى بفساد العلة الا هذا وهو انه لم يبق الظن
بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح قوله
فصل فى الاعتراضات التى تورد على القياسات التى لا يظهر تاثير عللها بل
يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجوداً وعدماً وينبغى ان يراد بالطردية
ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملايم فيصح الحصر فى المؤثرة والطردية
وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من
العلل فان الكلام صريح فى اشتراكهما فى الممانعة والمناقضة وفساد الوضع
ولا يخفى جريان المعارضة فى الطردية بل هى فيها اظهر واسهل نعم كلام المصـ
يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجى المعلل
الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل
نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية قوله وهو اى
القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع فى
الحكم المقصـ وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم
تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله
ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح
عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافى القصاص
كالقتل بالخرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص
واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما فى مسئلة تثليث المسح وتعيين
النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات
وبالتعيين تعييناً قصدياً من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على
جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او
بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل
يتعين الممانعة والثانى ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ
الخصم كما اذا قال فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب
الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط
الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته
فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المط للنزاع فى المقدمة المطوية
وربما يحمل المقدمة المطوية على شىء ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل
فيصير قلباً كما فى مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى

الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل
يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فبقي داخلة في الغسل فلو صرح
بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس
فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص
القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب
والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت
المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله ومن حيث انه معلل
وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل
فظهر بما ذكرنا ان المص لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة
او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب قوله فالاستيعاب
تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة امثال
ان قدر كل فرض بالربع والكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من
ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل
على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع
والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من
التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع
يزيد على مقدار الفرض فيكون تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله
على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل
بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب
المقام قوله الثاني الممانعة وهو منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او
منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع
نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع
الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا
المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس
اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل
فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان
الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال
كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم
انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة
فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف
العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد

ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة
لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة
مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها
فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات
احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني
بيع التفاحة بالتفاحتين فانهما لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف
في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير قوله وان
ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساوات فلا نم ثبوت الحكم
في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر
عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي
وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل
هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهية بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع
قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه
وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب
عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن
ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال
الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب
بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد
بالاحتراز عن ورود المناقضة ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان يورد
عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها ممكن بوجوه اخر سوى تغيير
الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة
وعدل عن الباء الى اللفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا
يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول الارتداد لا يقطع النكاح
قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة
لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره
بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع
نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح
ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع
الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب
على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى

انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع
الى الفرض والنفل منصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان
فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في
هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل بمعنى ان
فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق
على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على
خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف
مشعرا بخلاف الحكم الذي له ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم التخفيف
وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم
شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع
ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه
بالتحريم والتضييق وبهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة
اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر
فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء و
التيمم طهارتان نقل عن الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء
والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقتا ولما كان واضحا بينا ان مراده
بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المص ونوقض
بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا
بد من التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي
غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة
تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا
لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء رفعه فيشترط النية
تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس
بالماء سواء نوى اولم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي
رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فلم كيف والماء مطهر بطبعه
كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية
كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث
لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى
انه ازالة النجاسة الحكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها
مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها
وازالتها بالماء الذي خلق طهورا لانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط

النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب
بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله الوضوء على الوضوء نور
على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب
الى الله تع وتمييز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل
وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل
البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء
لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلاة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على
تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب
جل وعلا فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد
فلا يحصل بالانغسال من غير قصد وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب
معناه تاهب له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لذلك
قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن
صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة
وهي يحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير
مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام
وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا رحمهم الله يظنون ان المامور به من
الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير
نية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون
العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد
فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير
معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل
بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو
الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة
الحدث وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة
من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص
الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة
الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة
عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة
على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث
جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو
اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت

النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيمم اجيب
بانا لا نم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط
باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكراره ويتكثر وقوعه والاكتفاء
بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة
اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة
النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول للاذهان فيستغني
عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل
الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض
قوله واعلم حاصل الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب
الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة
وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل
وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان
تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر
الاسلام فانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في
الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون
حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة
قياس ساير المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في
رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين
ورفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن
محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل
ان يتنجس البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية
بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من
السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض
لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك الشيء و
بين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول
ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف
اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال
الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان
قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة له
بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها
مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات

على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء
مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال
واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى ساير المزيلات بخلاف الخبث فان
ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى ساير المايعات بجامع القلع والازالة
الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها
بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في الخبث
والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس
وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو
الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى
هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان
وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في ساير المايعات ام لا على
انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان
ما ذكره من وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور
في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب
ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر
بطبعه وانما تغير بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة
الى الخبث يعني ان المراد من النص الغير المعقول في باب الوضوء هو
النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول
الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يعتبر بالنص اي ان الثابت
بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد
ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى
النصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم
واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثرة في زوال الطهارة
وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة
غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف
اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول بناء على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان
يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة
في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على
ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول
بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في
السميع والبصير وانما لم يختص الماء بملاقاة الخبث او المحدث لمكان الضرورة

والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان
يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم
الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله تصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع
واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية
الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين
ولم يجز الحاق ساير المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما
كان يرد عليه الاشكال في زوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين
بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا
الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما تثبت في ضمن تعدية حكم
معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي
في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل
واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل
الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء
الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا
للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل
من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة
معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي
جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في
الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا
او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا
يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن
تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادركه
ولا خفاء في فساد ذلك قوله ك في هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية
فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي الزيادة
على المقصود لا الفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام و
يكفي في توضيح المطارد مثال ومثالين قوله فصل في الانتقال اي في
انتقال القايس في قياسه من كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة
او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط
او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات
علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا في

العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم
القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصد وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم
القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم
القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة
في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال
الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر
يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت
بعلة القياس قوله يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من
مصطلحات اهل المناظرة وادابهم في البحث لئلا يطول الكلام بالانتقال من
دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال
من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق
وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال
المناظرة بانتفاء المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب وللقائل ان يقول
لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصد ظهور الحق باي
دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى اخر لا الى نهاية نعم لو
انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو
يكون انقطاعا قوله واما قصة الخليل ع م جواب عن تمسك الفريق الاول
وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل
اخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما
يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل ع م
فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة
حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل ع م
انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقب اضاءة
ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم
وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء
الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي الشمس من جانب المغرب والله
اعلم قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي
يحتج بها البعض في اثبات الحكم ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة
في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة

لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك بها من الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ارسل العقلاء الى اهاليهم وبلادهم كتبا كانوا انشؤوها ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا م وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والمالكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا م وفي شريعة نبينا م الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته م واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي م للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا اما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات

بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح عن الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي براءة ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص والاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم ومن انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها **قوله باب المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الحكم بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما

في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة
وحرمة امها وباتحاد الزمان عما مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند
الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا
تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر
بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد
المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا
فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه
في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص
على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان
ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح
لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان
تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا
مانع من ذلك والحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء
من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا
على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين
على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه و
اشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا
فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي
وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت
الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام
التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم
به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة
قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا
لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة وهذا من قوله عم للوازن حين اشترى سراويلا بدرهمين زن
وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون
تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم
الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة له لبطلان هبة المشاع
فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه
المص لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل

للوزان ع

على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى التقدير
الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة
فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما
في الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا
في العدد كالتعارض بين اية واية اولا كالتعارض بين اية وايتين او سنة
وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين
اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمهما انه
ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين ايتين
او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او اية وسنة في قوتها
كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر
الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التناسخ
بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان
فذاك والا يترك العمل بالدليلين ووجب المصير من الكتاب الى السنة
ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل
ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري
بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين
بين الاجماع وبين دليل اخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف
لقطعي وانه لا ترتب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل
بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي
ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام
في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة
فان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول
الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الايتين قوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا
فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى
القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عم
صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة
رضها انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا
فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا

عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب إلى السنة ومن السنة إلى القياس إذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما إذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لأنه إن كان باعتبار تقوي الآية بالسنة أو تقوي السنة بالقياس فإذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وإن كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام أن يقال إن الأدنى يجوز أن يصير بمنزلة التابع للأقوى فيترجح بخلاف المماثل أو يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر وإلى هذا يشير كلام الإمام السرخسي رحمه قوله لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد أن تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق إلى بعض الأوهام العامية من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وإنما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة إنه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك أن الدليلين المتدافعين لا يصدر من الشارع إلا كذلك قوله كما في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضهم وتعارض الأخبار كما روي عن جابر رض أن النبي عم سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وبما أفضلت السباع قال لا وروى أنس رض أن النبي عم نهى عن لحم الحمر الأهلية فإنها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فإن أوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية أوثر النجاسة قياسا على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الأخبار في حرمة لحم الحمار وإباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لأن أدلة الإباحة لا تساوي أدلة الحرمة في القوة حتى إن حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا

كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال إنه لا خلاف في المعنى لأن الشك في الطهورية إنما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع إلى الأصل على التقديرين هو أن يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لأنه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يكون بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وإنما لم يحكم ببقاء الطهورية لأنه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك إذ لا معنى للطهورية إلا هذا فيكون إهدارا لأحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للأصول وإذا لم يكن بد من أدنى عدول عن الأصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ أخذ بالأرفق والتزم الحكم بسلب الطهورية إذ ليس فيه إهدار أحد الدليلين بالكلية بخلاف ما إذا حكم ببقاء الطهورية وإلى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورية وعدمها يشير كلام المص حيث صرح أولا بأن الاختلاف في الطهارة والنجاسة وأشار ثانيا إلى أن الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر أن ليس معنى الشك أن الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم إليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الإسلام رحمه في المبسوط أن الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما إذا أخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فإنه طاهر ولا إشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة إلا أنه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى إذ الحمار يربط في الدور والأفنية فيشرب من الأواني إلا أن الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها أشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى حكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى حكم بنجاسة سؤره فبقي أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور حتما لا قوله وهو إما بين آيتين أو قراءتين كما في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم فإن الأولى يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فإن قيل الجر محمول على الجوار وإن كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب * وماء شن بارد * وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي * سوافي المور والقطر * فإن القطر معطوف على سوافي وجر بالجوار * وقول الفرزدق * فهل أنت إن ماتت أتانك راكب * إلى آل بسطام بن قيس فخاطب * على الجوار مع عطفه على راكب * عورض بأن النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله * يذهبن في نجد

وعوراً غاراً على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن ينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعتبر به عن الغسل هو المقدر الذي تدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عم واصحابه رضهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان الغسل مسح وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة فان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي اثبات الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض باتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوي المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر لقسمة المدعى بين المدعيين لحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلوب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي يجعل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي للكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة

لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق العبد لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص رحمه في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المعقودة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللايق بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث قوله فبالتخفيف اي قراءته يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق

عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتاً والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم
تناول النهي اياه فعبّر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزاً فان قلت لو كان
المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن باتفاق
القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على
قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة
لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تع
فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله تع ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود
الحل اجيب بان تفعّل قد يجيء بمعنى فعل كتكبّر وتعظّم في صفات الله تعالى
فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى
الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلاً للصلوة وفي شرح التأويلات
ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفاً للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة
فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تع حتى يطهرن بالتخفيف ايضاً معناه
يغتسلن مجازاً ولا يخفى ان في الكل عدولاً عن الظ وما ذكره الشافعي ليس ببعيد
عن ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكماً شرعياً فان قيل هي حكم
شرعي ثبت بقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعاً قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم
هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي
المحرم انما يكون ناسخاً للاباحة الاصلية ان قد ورد اي ان كان قد ورد او على
تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص
المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدماً
على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل فيه وقد
وبهذا ثبت ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص ليس بتام لان
عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكماً شرعياً بعد ورود النصوص الدالة على اباحة
جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخاً بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن
دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعياً عند
ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل
تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان
تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك
قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال
قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجباً او مندوباً
او مكروهاً قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع
عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكأنه قال الشيء

الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء
على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة
فان كان اضطرارياً كالتنفس ونحوه فهو ليس بمحل النزاع الا عند من جوز تكليف المحال
وان كان اختيارياً كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء
من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف
عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي
العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي العقل فيها فهي عندهم تنقسم الى الواجب
والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة
فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة
فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايض فمباح وهذه
المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة
في ان للعقل حكماً بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم
بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج
في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك
فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح
في حكم الشارع فان استدل بان الله تع خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي
اباحته له تحصيلاً لمقصود خلقهما والا لكان عبثاً خالياً عن الحكمة وهو نقص
فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما
ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم
ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح
بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان
العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً
فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قيل الحكم بالحظر والعقاب
على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت
الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة
معلوم قطعاً فان من ملك بحراً لا ينزف وهو في غاية الجود واحب
مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه
تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك
الغير بغير اذنه عقلاً ممنوعة فانها تبتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه
ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت
اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح

القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خالياً عن امارة
المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لاينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة
او مقبحة واما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى
نفي التصديق بثبوت الحكم اي لايدرك ان هناك حكماً ام لا واما بمعنى
نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لايدرك
ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص رحمه اما الاول وهو التوقف
بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول
بانه سمي توقفاً باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالعقل تكلف وثانيها
ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده
فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لاموجب للتوقف سوى
التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لايستلزم القول بوقوعه
ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع
بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهباً للاشعري بل بنا في مذهبه
في الحسن والقبح فلا يصلح الزاماً وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الشرع
فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لانم ان عدم المنع في حكم الشرع
يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان
وهذا معنى اعلام الشارع نصاً او دلالة بانه لاحرج على فاعله في الفعل والترك
وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المص ظاهر و
تحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل ان للعقل حكماً في الافعال
قبل البعثة فح لايجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل
معناها جواز الانتفاع خالياً عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل
البعثة فمما لايتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم
تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي
لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا
قبح كاكل الفواكه مثلاً فهل للعقل ان يحكم حكماً عاماً بانه في حكم الشارع مأذون
فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في
حكم الشارع لايلزم ان يكون مباحاً اي مأذوناً فيه من الشارع اعلاماً بان
يرد دليل منه على انه لاحرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد
بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون
حشواً على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لايلزم ان يجعل الشارع

فاعله على ان لاحرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله
وهذا الكلام لاغبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في
ذلك الفعل حكماً لله تع ام لا فباطل لانا نعلم قطعاً ان لله تع في كل فعل حكماً
اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم
بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم
الحكم وهو لايوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم
بان حكم الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لادليل من الشارع ولا مجال من العقل
وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لاعقاب على الفعل ولا
على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه
لاعلم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب
فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان
القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرنا فلا توقف قوله ولقوله
عم دليل آخر على جعل المحرم ناسخاً للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة
كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرر النسخ
بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضاً المثبت يشتمل على زيادة
علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس
والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت
وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت
وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما و
ترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنياً على العدم الاصلي فالمثبت
مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين
الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية تتفرع الشهادة على النفي
بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت
ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين قوله واتفقوا على
انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان
النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلاً من الانصار فزوجاه ميمونة بنت
الحارث ورسول الله عم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحيح للمستغفري
قوله واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لامدخل للرأي في بيان انتهاء مدة
الحكم قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته
وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لايكونان حجة في اصابة
الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لادليل عليه فيرجح

اليه قوله وكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا
بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به
غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد
من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وبخلاف
النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل
ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لكنا نذكر وجوه الترجيح في النص
والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد
بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والخاص و
العام ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد
مقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك و
الثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد
وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت
انكاره لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما
يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها
واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه و
تفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى بعض
ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس ثبت علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف
عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره
وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف
ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع
ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود
اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع
العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من راجحين يقدم على المركب
من المرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع والجنس القريب
في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي
المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في
جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها
اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت
عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات
على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان

لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته
دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب
التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف
باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور
جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف
لانها الانزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعلا او تركا قوله وكما في مسئلة طول
الحرة اي الغناء والقدرة على تزويج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فتوسع
فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول
الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق
الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول
الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف
ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن
تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه
يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل ابقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى
مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة
نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من
الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها
في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف
النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو باب
الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب
المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف
ولهذا جاز لمن كان افضل البشر فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق
من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة
الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييع الماء
اشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو
اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق
انما تزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت
اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب
سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك
قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق
والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة

سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقاً لا انه ينتقل من الحرية الى الرقية ومعنى
العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء
مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة
له وفيه نظر لان الحر لو كان قادراً على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي
فكيف اذا كان له سرية او ام ولد قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز
للمسلم عند الشافعي قياساً على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما
الاول فلان للرق اثراً في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا
للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية
فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة
قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياساً
على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تأثيراً اما الاول
فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان
قلت هذا الاستقصاء في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا
يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح و
ملك اليمين جميعاً قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما
كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون
الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئاً قوله فاما في المقارنة
فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف
بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق و
حالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فتحل في احدى الحالتين
فقط تحقيقاً للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان
حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث
ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً
متكاملاً حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتاً
بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك في
الثنتين دون الواحدة فان التشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف
بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليباً
للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة
زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم
تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح
خصوصاً مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف وثما

التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس
كما في اركان الصلوة قوله والايمان وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة
يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالتقديم بان يعين انه يؤدي الفرض
مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الفرض لكونه متعيناً غير
متنوع الى فرض ونفل والصحيح المص وقع الايمان بالفتح جمع يمين قوله وكحونا
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج قوله
تحقيقاً للجبر بالمثل تقريباً وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت يحصل
بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة
شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء
القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل
تقريباً قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام
حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب
الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او
نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فترجح
على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول
توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فتحدث فيه قوة مرجحة
كما تحصل للخبر بكثرة الرواة وقوة زيادة اتصال فيصير مشهوراً مع ان الحجة هو الخبر
لا كثرة الرواة قوله وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على
الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان
الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات
بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار
ولذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا و
يتبين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المص اذا كان التأثير
بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم
لشهادة الاصل فقوة الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان
بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا
يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال اقرب من الثاني قوله الرابع العكس
بمعنى الاطراد في العلة انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا
اصطلاح متعارف والمص رحمه بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم
بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل
ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد

الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي
لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مبيع
عين اي متعين فلا تشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم
اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في
بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في
الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي
السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا
فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة
وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا
ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام
الدين بالدين وهو اسم للصرف والسلم فاشتراط القبض فيهما على الاطلاق
فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال
وليس بمبيع واجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط
قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما
ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا و
ينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة
ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار
محمد رحمه ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود
في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم
يمكن ههنا مقارنته من غير ترك لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه
اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد
حكما كذا في المحيط قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح
كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه
فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير
وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق
وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد امضى
حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال
اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت
الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته
او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه
كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع

ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا
فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة قوله وذكر والله اي للترجيح بالوصف
الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة
بصنعته في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث يزداد بها قيمة
المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل
الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تمليك
احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى
الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء
حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة
الى فعل الغاصب لم يوجد وقتها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف
المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث العقد صورته
وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب
من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا
في وجود الثبوت بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في
العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال
القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا
كثير في باب الميراث قوله كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة
تكميلا للمقصد كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة
والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشتباه لافادتها زيادة الظن
بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث
الترجيح بقلة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل
فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته
بان يكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف او تقل اجزاؤه وايضا الوصف
مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا
خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند
الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير
تساوي الوصفين في التاثير والملايمة وحينئذ لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة
ظن او يكون ابعد عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع
في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة
ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة
والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له قوله لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح

بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفاً وتبعاً للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاً له واما ما يستقل فلا تحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضاً للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا تحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقاً للدليل الآخر وموجباً لزيادة الظن قوله خلافاً لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابناً فعند ابن مسعود رضه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعاً لها فلا يصلح مرجحاً بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سبباً للاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تادت الى الحصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياساً يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافق في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة

لا الاصل قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الاحكام لا يصلح مرجحاً لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لانه لا استقلال له لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية الخ ووقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر با بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يحرم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بتعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافاً لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه اثلاثاً ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد قوله باب الاجتهاد لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه

في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي
اي يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه
لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات و
خواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان
اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف
المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من
الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن
بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر
وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا
ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني
والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها
بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب
الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها
وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة
حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا
كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق
بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة
الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه
من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها
واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح
وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه
في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم
بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان
منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا
الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضهم ذلك ويمكن الآن سلوك
طريق الصحابة رضهم ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي
في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره
الامام الغزالي رحمه فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع
اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق
بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم
ولا حاجة الى الكل فمثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة

جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن
بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد
الجازم كمن اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين
واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من
الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب
واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية
اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا
يدل عليه دليل او يدل وح ذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال
جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل
الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم
الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى ان احدهما احق وقد ينسب ذلك
الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده
الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين
فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء
والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور
بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل
يستحق العقاب ام لا وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ام لا ان
الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ و
المجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطي معذورا بل
ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط
وهذا هو المختار عند المص رحمه قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل
الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف
ما لا يطاق وهو بط لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل
الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان
الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس
في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى
كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد
المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما
قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم
يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى
فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم بط لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان

قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب و
عدمه وهو مح اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد
فاللزوم مم وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز
ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان
بعث الله تع رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان
يكون الشيء واجباً على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى
مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع
في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثواباً بمعنى ان من ادى اجتهاده الى
وجوب الشيء فهو اكثر ثواباً ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين
استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو
لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين
في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناءً
على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت احكام الاجتهادية في الحقية
لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود
وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولاً فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد
وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانياً فلانهما وان تساويا
في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى
لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهداً آخر واما ثالثاً فلانه
على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من
الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة
اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحداً
مجمعاً عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختيار آراء المجتهدين وهو
بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق
لثبت الحق بمجرد اجتهاد الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في
الطلب واجتهاد لتساوي ما ينال بغاية المطلب وما ينال بادنى الطلب
وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق
لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى البازل كل جهده في الطلب والمتبلي عذره
بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض قوله ولنا احتج على ان الحق واحد
والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول
اما الكتاب فقوله تع ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه
الاستدلال ان داود ع م حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب

الغنم وسليمان عم حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها و
يقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه
وكان حكم داود عم بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه
ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقاً لكان كل منهما قد اصاب
الحكم وفهمه فلم يكن لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة فانه وان لم يدل على
نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص
التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء عليهم السلام وجواز خطائهم
فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان
الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عم
مبنياً على ان ترك الاولى من الانبياء عم بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك
قوله تعالى وكلاً آتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات
والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عم غير هذا ارفق بالفريقين
كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة
على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل
الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول
واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت
بالنص معنى وان لم يكن ثابتاً به صريحاً وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص
واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي
اعم من ان يكون ثابتاً بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط
والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا
اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يوجد فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل
محظوراً او مباحاً او صحيحاً او فاسداً او واجباً او غير واجب ممتنع لاستلزامه
اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكماً شرعياً فان قيل لا نم امتناع
ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب
بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايض ممتنع في شريعة نبينا
عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص
او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء
هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات
الثابتة بالنصوص واحد اجماعاً والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين
مجتهدين حنفياً وشافعياً فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم

بترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان
بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اخطأ الحق لزم
التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق
بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى
رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تع او خطاء والتكليف
به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما
ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون
حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تع كما اذا
قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب
فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا
يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان
اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب
حراما وهو ممتنع قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان
كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في
جهة القبلة قوله وهو وجه الله اي المقصود وهي الجهة التي رضيها الله تع وامر بها
وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب
ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة
الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط
بقدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تع اجتهاد داود عم بالحكم
والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام
في تخصيص سليمان عم باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما
وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده
في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان
لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عم قد اوتي علما وحكما
في الجملة قوله وتنصيف الاجر اي تنصيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله عم ان
اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء لا ابتداء
فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب
كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان
اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله واما قوله القائلون بان
المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء وتمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء

في قوله عم وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى
الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تع لولا كتاب من الله سبق
الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم
او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم
في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه
لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان
ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال ممنوع لا يعتد به
في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى
كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم
باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب
معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب
فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر
لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء
في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكلام باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك
لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل
وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق
الكتاب قوله والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل
يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء
دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير
منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف
بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب
بين في زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقائد
يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل
بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه
فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في
المسائل الكلامية اذا لم يوجب التكفير الى ان كمسئلة خلق القرآن ومسئلة
الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف
لا حقية كلا القولين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من
مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم و
مباحث الحكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة ابواب لمباحث الحكم نفسه
ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من

الحكم

المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه
مضاف الى المكلف فهو عبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول
في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق
عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا
لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان
من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة
ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف
والى ما يكون اثرا له وانا القي اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من
الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة
لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان
صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول
ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة
الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي
اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما
اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان
كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان
مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي
اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة اولى والمجاز
اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق
بشيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه
فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء
عليه فشرط والا فعلامة قوله وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول
القياسي المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية
هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق اي
لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو
معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم
عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت
ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد
بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال
حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه و
فيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء

او شرطا او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة
او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر
بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد
ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي
كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف
فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة
ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا
لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان
قلت المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب
واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا بالخطاب
قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل
حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المص رحمه الحكم اما ان لا يكون يتعلق
شيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر كقولك
حكمت بذلك لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد
القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى امر فيما له تعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففي
جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر
على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر
المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان
اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول اي ما هو صفة لفعل
المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي
الحاصلة في الدنيا لتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية
اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم
الوجوب وقيد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي
نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصد الدنيوي
او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد
ان يقال صحة الصلوة مبتنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا
يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس
حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة
النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل باداءها تفريغ الذمة
واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالبحث

يهنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات
اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك
المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا
معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب
لزوم القضاء عليها ثم رجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق
بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان
عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد
فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق
لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام
في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة
الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه
حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق
شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه
بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق
البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان
الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه
موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص
مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة
حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا
باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا
معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق
الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة
ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان
فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع
الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق
الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان
لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول
اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة
للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا
يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا
بل نافذا اذ ترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم

من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ قوله فالفعل فرض اشارة
الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي
بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب
هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم
منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك
وتعريف للفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او
الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية
على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد
باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك
صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم
والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر
فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان
يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا او نسلم ففي الاولوية والاستواء
اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب و
الحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع
الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا اذ
الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف
واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتني على اعذار العباد ايضا
يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى
للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته و
العمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب
لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم
العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك
العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من
سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب
عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات و
الاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او
بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تع
فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تع قوله والشافعي رحمه لم يفرق بين الفرض

والواجب لا نزاع لنا فيه رحمه في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في
اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل
ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك
العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان
مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يحمد فاعله ويذم
تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا
معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت
بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض
ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون
المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو
سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا تم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا
علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا يرى الى قولهم الفرض اي
المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت
واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيبة ثم
استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع
مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا
عمليا وكقولهم الصلاة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق
الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما
وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه
حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل و
فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة
السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا تحمل عند
الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه على سنة النبي م وعند جمع من
المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف
الى سنة النبي م بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام
في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله م من سن
سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص
بالنبي م ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي
ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي م للعرف
الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما
ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان

اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة **قوله** والنفل يثاب فاعله
اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه
صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما
يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن
الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق
لدخولها تحت قوله تع فاقرءوا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا
حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون
سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي م
بخلاف النفل **قوله** وهو اي النفل لم يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم
يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا
شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا و
اتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا يباح الافطار بعذر
الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم
بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا للخلوه عن القصد كمن
سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل
بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي
فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تع لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام
ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح
له هو ترك النفل قلت لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق
زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما
حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع
الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني
ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تع حقا فيجب صيانته لان التعرض لحق
الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة
له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها فتحقق استحقاق الثواب
لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة
وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة
المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات
الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات
بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب
الى الله تع لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد

الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة
فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدي وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدي هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة
فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلاً
عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت
بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في
اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة
قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كانها بهذا القدر بمنزلة تمام عبادة
الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل يجب ان صيانة المؤدي
تقتضي صيانة الباقي لكن كون الباقي نفلاً مخيراً فيه يقتضي جواز ابطال المؤدي
فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدي اولى من العكس اي صيانة المؤدي
اولى من ابطاله احتياطاً في باب العبادات وصوناً لها عن البطلان وايضا
المؤدي قائم حكماً بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة
وحكماً وهو غير المؤدي الثالث ان المنذور قد صار لله تع تسمية بمنزلة
الوعد فيكون ادنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدي ثم ابقاء
الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى
الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو صار لله تعالى فعلاً اولى قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان
كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز
من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو مبني على حذف المضاف اي
حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود
الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال
العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء
نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو
المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعاً بمعنى ان المكلف
منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاً
فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا
الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلاً وهو اوكد
وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلاً للفعل شرعاً كما ان
معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعاً فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا

يكون مجازاً وخروج العين عن ان يكون محلاً للفعل يستلزم منع الفعل
بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلاً فنفي الفعل فيه وان
كان تبعاً اقوى من نفيه اذا كان مقصوداً ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف
بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعاً
عنه شرعاً او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة
الى بعض الاعيان مستحسنة جداً كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير
سلك المص في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما
ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى
حراماً لعينه والثاني ما يكون منشأ حرمته غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير
فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع
لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن
قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه
المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار
الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على
على انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق
المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة
على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه
الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلت الميتة
حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان
اكله حرام اما مجازاً او على حذف المضاف كما في قوله تع واسئل القرية يحمل تارة على
حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقاً للمحل
على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا
محل الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه
كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمة الميتة لانها
حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمة شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك
قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلاً لكن يثاب تاركه
ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق
العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار
وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عم من
ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد رحمه ان المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب
بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل

قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك
فيه بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا **قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد
الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة
لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان
قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي
فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا تحال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما
اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما
يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المص رحمه
وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة
مما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر
بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام
لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به
وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة
فخرج الحكم ابتداء ونسخ التحريم وتخصيص من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة
اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو
ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم و
حرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان
الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب
الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر
مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل
ورود الرخصة واما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصيام المريض اذا خاف الهلاك فانه
تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما
الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايض مباحا وح لا يكون احدهما حكما
اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان
حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار
العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا
يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة
فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الاخر
الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها
والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المص رحمه وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان
العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايض كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يقتضي

الايجاب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت
حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء
كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص هذه المثابة
ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب
اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضطرار لا يقال
العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب
ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الغرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون
هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع
ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة
لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه حرمة والا لارتفع الحرمة من
بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان
بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه
وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض
والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم
والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه
انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا
مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب
والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون
في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايض كما ان
المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان
اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام
ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة
في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة
او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة في غير
حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون
تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد
بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال
فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما
الحرمة والاباحة في شيء واحد واجيب بان معنى الاستباحة في القسم
الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط
الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا

فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات
جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان
فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلاً ولا شرعاً فيقوم الحرمة ببقائها
وتدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى
بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طلباً للثواب وهي
اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق
الله تع صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما ان مسيلمة
الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد
قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايض فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال
رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثاً فاعاد جوابه فقتله فبلغ
ذلك رسول الله عليه السلام قال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تع واما الثاني
فقد صدع بالحق فهنيئاً له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان
المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل كما في اجراء كلمة الكفر او الى
الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلايل الدالة عليه فيكون تركه
حراماً ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تع انما يفوت صورة
لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قايم
والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح
عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة
وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حقوق العباد ايض
كذلك فيثاب عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب
عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه فيه كان ماجوراً ان شاء الله تع وكذا في الافطار
الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب
اما لو كان مريضاً او مسافراً فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثماً لانه
اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى
عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وفي
فيه صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم عنده افضل قولاً واحداً
عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مانع
للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على ذلك وانما الافطار افضل
ان تضرروا والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول
اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان
القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على

الطاعة فيوجر قوله من الاصر هو الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من
الحراك جعل مثل الثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة
وكذا الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص
عمداً كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة ونحو
ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا
ولم يجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان
السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع اصلاً لم يكن حقيقة بل مجازاً فقوله
لان الاصل لم يبق مشروعاً اصلاً دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازاً
كاملاً لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعاً ولم يبق واما الثاني فلانه لم يبق
مشروعاً بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخر فان العزيمة فيها بقيت
مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف
فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازاً فان
قلت ففي القسم الثاني ايض سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازاً قلت لا بل
تراخي بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب
الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعاً في الجملة بخلاف الفصل الثالث
اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعاً اصلاً
فكان كاملاً في المجازية بعيداً عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي عم عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة
في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازاً ومن حيث ان
العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل
في البيع ان يلاقي عيناً لتحقق القدرة على التسليم ولانه نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكماً غير اصلي
ليتحقق رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعاً لانه انما يكون للعجز
عن التعيين والا لباعه مساومة من غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة
وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة
لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل
مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها
حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وهو مثل قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعاً بل عند القايلين بان الاستثناء من الاثبات
نفي يكون النص دالاً على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تع الا
ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير

المستثنى في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم
اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية و
ضمير اليه عايد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه
ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم
التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم الا
لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم
فغايته ان يفيد نفي الغضب عن المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر
المغفرة في قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر
بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكره
المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر
على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل
اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس
اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والخلال تركيبها
وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة
لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تع ويحرم عليهم الخبائث فاذا
خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في
فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب
من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح والخلال تركيب البدن قوله
عن عمر رضي الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رض ما بالنا نقصر
الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تع ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل
عليك فسألت رسول الله عم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة و
التانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال
فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت
لعمر بن الخطاب رض فيما له اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما
عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رض وتعجبه واشكال الامر فيما استدل
به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون
العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على عادة

استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى بان
سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه لم يرض بان
براس حتى جعل سؤال عمر رض دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم
عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يثبت له وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال
بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال
بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر
له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من
احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا اي ان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا و
ذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم
يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق
بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عنه عدم الخير في المكاتب وفي
آية القصر قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء
بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة
قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل
التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من
عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار
انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين
الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصد
الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال
ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة
وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى
لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم
الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد
التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف
عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب
الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب
بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة و
الاذكار كما اذا طول احدى الركعتين واكثر فيهما القراءة والاذكار وكلامنا انما
هو في اداء الفرض قوله على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير
الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر

لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء
والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا
فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة
بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم
به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال
كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر
لان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في
الشيء ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزايد
ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي
بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب
باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث
لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا
بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار
الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل
الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما
يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة
فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله
ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون
اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت
ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ لا نخفي ان شيئا من الاعضاء
ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي
بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن
ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب
المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط
والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة
جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد او لفظ الركن مجاز والاول
اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ
العلة لما كان تطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره
فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه
كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع
وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور وهي اضافة الحكم اليها

وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني
العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من
قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما
بما يكون موضوعة في الشرع لاجل ذلك الحكم مشروعة له انما يصح في العلل
الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص رحمه تقييد الاضافة بكونها بلا
واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت
الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسايط
فباعتبار حصول الامور الثلاثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها
يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة
لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان
الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور
الثلاثة بسيطا فثلاثة والا فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من
الثلاثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط
وجعل الاقسام السبعة هي العلية اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة
اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل
والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه
السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص رحمه عن درجة
الاعتبار واورد في اقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف
الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة يتحقق التاثير مع عدم
اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما
فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** وهي
مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم
بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان
كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان
اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض
الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق
الشارع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره
بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين
ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب
الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها
بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها

على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه التوفيق
على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة
يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز
بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل
معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل
الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا
بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب
تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط
الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة
ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا
لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا لا خفاء في بطلانه فانها
كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد
على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري يثبت دفعا للحاجة
الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام
الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق
ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل
دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر
فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من
تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه لضرورة وهي تندفع بدخوله في
الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص
العلة اي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف
المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب
بان الخلاف انما هو في العلل الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس
بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله و
دلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب
احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار
علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي
وبمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت
العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان

يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة
في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن
قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمقتضي
يعني مشابهة العلة بالسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل
ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك
الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من
غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب
والقبول حتى يملك المشتري بزوائده فكأنه ليس هناك تخلل زمان واما فخر
الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه تراخى
الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف
اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الاجابة موقوف
على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا الى الحكم ويتوقف الحكم
على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال
ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب
يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة
السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كان علة تشبه الاسباب
اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى
الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك
كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن
بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو
سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا
مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول
كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان كون الاجارة
متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال
في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة
يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت
الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب
والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت
وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في
الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة
الى زمان وجودها كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء

وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
قوله وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه
علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد
فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة يوجب شبه
السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذلك يقتصر وقوع الطلاق على مجيء
الغد من غير اسناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب علة لوجوب
الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة كان
الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة
لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب
لانه ليس مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب
وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب
علة من غير مشابهة بالاسباب ولكن ليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف
على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال
النامي لا مجرد وصف النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله
ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة
العلة بمنزلة شراء القريب لانها انما تكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس
النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة
وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس
النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله
ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت
ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة
بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو
بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغناء الا انه لما كان
وصفا قايما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على
الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان
للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا
على مال الغير فسرقه فان الدال له سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان
للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة
يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله
ولو كان النماء سببا مستقلا آه وانما قال سببا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه
بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان

حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان
ما سبق من الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا
انما يصح اذا اريد بالعلة الحقيقية ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما
انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه
سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله
بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته
بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية
الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب
علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير
كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو
المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط
امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم
النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو
شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي
الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق
الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه
السببية على ما مر وغير المص هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس
بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه
ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال
المانع لا الى الوصف فان قلت قول المص رحمه في الشرطية الثانية والثالثة
لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب
نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم هنا وعلى ما
لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب
هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه
علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكاة الا بعد تمام الحول لعدم
وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة
لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام
الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء
قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة
والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق
الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله

بالموت والجرح علة للهلاك وبتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت
وبتراخي الى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود الزنى علة للحكم بالرجم لكن بتوسط
شهادة الشهود وعند ابي حنيفة رحمه حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب
ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا
يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو
علة للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن
جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصله بالاول سوى شراء
القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة
لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك
في غيره وذهب المص رحمه الى ان الطائه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة
اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم نجزم بذلك لعدم
تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه
الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب قوله واما
ماله شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة
معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب
عليه اذ المراد هو الجزء الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو
عند الامام السرخسي رحمه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود ولا
تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية
لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم انه لا تاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرها هنا
لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية
فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم
حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة
العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم
وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى
وحكما يعني اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر
وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون
واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع
تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا تجب صلة القرابات
ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما والتعبير

الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون
الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر
ظاهر شايع في عبارة القوم ولفظ المص رحمه صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما
وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم و
يصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في
السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير
الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون
علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا
للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما
الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان
قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء
علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ هنا فالنية عند الشراء نية عند
ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله ويضمن
اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب
بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا
لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترياه معا فعند ابي يوسف
ومحمد ايض يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رحمه لا يضمن لان الاجنبي
رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة او لم
يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا
فانه لا رضاء منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضاء في صورة الجهل بالقرابة
كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضاء امر باطن فادير الحكم
مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وايض لما لم يعتبر جهله جعل
في حكم العدم فصار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا قوله
وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن
المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان
الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يتصور تاخر القرابة في الشراء ايض بان
اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابوه ولا يخفى حكمه قوله او باقامة الدليل السبب
الداعي الذي هو يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي
يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن
المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة التخيير
وهو مقتصر على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما

فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا نوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد
فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا او قد يقال ان دليل الحاجة
هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** واستحداث الملك يعني
ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند
حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا
بماء الغير احترازا عن خلط المياه بالمياه وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله
وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل
على هلك من استحدث منه وتلقي من جهته وملكه ممكنة من الوطي المؤدي الى
الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب
بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن مؤد
اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البايع والملك ممكن من وطي
المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء
قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث
يصح من غير استبراء يلزم البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو الحنا الوطي
لاشتغالي بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا
مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا استماه الامام السرخسي رحمه
السبب الظاهر الدليل على العلة **قوله** كما في تحريم دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر
بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية
واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع
الزوجة او الامة **قوله** ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى
فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما
اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب الحكم عليه مع
تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة و
المقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه
واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من
غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل
به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير
اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم
كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير
اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب هو لغة ما يتصل به

الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة
بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا او لتعبر
في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام
بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب
محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب
مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى
المصنف رحمه ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام
وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة
والى ما ليس كذلك وسمي الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب
مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة
العلل **قوله** فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا
تضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد
للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة
او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف
ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوايمها
ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة
فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية
لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة توجب
القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة
ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب
في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من
جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فتصلح لايجاب
ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص
لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت
قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو
وعند الشافعي رحمه يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا
الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب
القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر
وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب
وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة
هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على

المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلاً اختيارياً كما في
مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب
حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا تزوجها يعني لو تزوج امرأة
وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل والولي
للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل
فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط
بالحرية وصفاً لازماً له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون
الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم
الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حالة كونها محرما علة للضمان
وموجب له فلو لم يكن الدال المحرم ما حاضر فقتل المدلول الصيد لم يجب الضمان
وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول
عالماً بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي
بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلاً فقتله فان الدال لا يضمن
لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظاً ليس بالعهد الناس
حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه
صيد الحرم الذي جعله الله تع آمناً ليبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه
بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل
لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد
الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية
الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة
اجتهادية افتوا بها بغير القياس استحساناً لغلبة السعاة قوله فوجاه به هو من
الوجيء وهو الضرب باليد او بالسكين قوله كالتعليق اي كالصيغ الدالة على
تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب
مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور
به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع
المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التعليق وما عطف عليه اي كالتعليق و
نحوه حال كونها اسباباً للجزاء ولو كان متعلقاً بقوله ما هو سبب على ما زعم
المص لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازاً للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين
للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سبباً مجازياً انما هو قبل وقوع
المعلق عليه كدخول الدار مثلاً واما بعده فتصير تلك الايقاعات عللاً حقيقية
لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك

وذلك ان الشرط كان مانعاً للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة
حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار
فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي
الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح
علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث
الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فلما ان هذا
القسم جعل مجازاً لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازاً
لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيداً عدمياً وكان حقيقة
السبب في اللغة ما يكون طريقاً الى الشيء وموصلاً اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي
فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا
السبب الذي ليس فيه معنى العلة سبباً حقيقياً وايضا هذا القسم مجاز بالنظر
الى الوضع اللغوي فخصوه باسم المجاز والعلاقة بانه يؤول الى السببية بان
يصير طريقاً للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل
لا يصير سبباً حقيقياً بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة
والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهته السبب من جهة ان له نوع افضاء
الى الحكم في الجملة ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي
سميناه مجازاً شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر
رحمه هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه
وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه على عدم الابطال اولاً ودليلهم على
الابطال ثانياً وجوابهم عن استدلال زفر ثالثاً اما وجه استدلاله فهو ان
المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة
التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان تزوجتك فانت طالق
بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد
البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه
عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك
حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان
الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقاً وان علقه
بغيره كدخول الدار مثلاً فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير
معلوم التحقق فاشتراط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند
وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة
اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يميناً وبعد ما صح التعليق

بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها
ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا
فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل
انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق عقيبه فلان لا يشترط
ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان
التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله تع او بغيره انما
شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه
على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله تع مضمونا بالجزاء
اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تع
يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان
البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر ايضا
شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة
بعد الفوات فيكون للمغصوب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى لا يصح
الابراء عن القيمة والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب
مع انه لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف
لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية
الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات
للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على
قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشي من المحل كذا
لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى
الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل
التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط
بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث
لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما
اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه لتحقق البطلان والملك لم يقم
دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما يكون منه بد عند
وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا حاجة للبطلان وفي الطريقة البرغمية انما لم يشترط
بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية
النكاح وهي تفتقر الى بقاء الحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية
شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث واما ما ذكر المص

رحمه الله من ان تطليقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو
حاصل طريق آخر لاصحابنا في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك
القايم وليس فيه الا الثلاث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين
كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط
والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق و
نوقض هذا الطريق بما اذا علق الطلاق بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه
بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه فلو تعين
طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة
وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات
هذا العقد واما الجواب عن استدلال زفر رحمه وهو انه انما اشترط في التعليق بغير
السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم
اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود
الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك
فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب
مستغن عما ذكر المص من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا
اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد
بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشي
قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان
شبهة الشي لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء
وانما لم تبطل التطليقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل
لان حكمه المنع عن الوطي وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان حكمه ليس
في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال
الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار
الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة
قوله اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث
اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال
والمص رحمه لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالسبب والشرط ونحو
ذلك اورد هذا البحث بعد ذلك السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه
باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة

بالاسباب اصلاً والاحكام انما تثبت بايجاب الله تع صريحاً او دلالة بنصب الادلة
والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تع
لانه شارع الشرايع اجماعاً فلو اضيف الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وايضاً لو كانت المذكورات عللاً واسباباً لما انفكت الاحكام
عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تع وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة
اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعاً بخلاف المعاملات
والعقوبات فانها يترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم
النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام
في ان شارع الشرايع هو الله تع وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف
ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيراً
وتسهيلاً على العباد وليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت
بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك
والى ما ذكرنا اشار بقوله سبباً ظاهراً يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر
قوله فسبب وجوب الايمان بالله تع اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته
وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون
جميع ما سوى الله تع من الجواهر والاعراض مسبوقاً بالعدم وانما سمي عالماً لانه علم
على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله
الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيراً على العباد وقطعاً لحجج المعاندين والزاماً
لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه
سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع
او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان
له محدثاً صانعاً قديماً غنياً عما سواه واجباً لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب
الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان
السبب هو الحدوث الزماني على ما فسر ثم لما كان القائلون بقدم
العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين
بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله تع الايمان بانه
صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثاً وهم ينفون ذلك
ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب
الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تع سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحاً

واكثرها وقوعاً وابينها دواماً اذ كل احد يحدث بنفسه والسموات والارضين
فكان ملازماً لكل من هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه
وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر
والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد
يتحقق في حقه تبعاً للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان
محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلاً نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم
التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض
الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال
ابو اليسر رحمه وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب
عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات
ولم يسلم كان معذوراً عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم
يبلغه وعند المتاخرين لا يكون معذوراً لان وجوب الاداء انما يشترط
فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل
انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعاً في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله**
وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك
في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** و
للزكوة اي سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب
الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله تم هاتوا ربع عشر اموالكم وتضاعف
الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغناء لانه لا صدقة
الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغناء مختلفة فقدره الشارع بالنصاب
الا ان تكامل الغناء يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل
المال فيحصل الغناء ويتيسر الاداء فصار النماء شرطاً لوجوب الاداء تحقيقاً
للغناء واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقام السبب المؤدي اليه وهو الحول
المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة
بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطاً وتجدده
تجدداً للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال
بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب
بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون
على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره
الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام
بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك

الذي التعين جامع

فی الایام واللیالی جمیعا ولهذا لزم القضاء علی من کان اهلا فی اللیل ثم جن
وافاق بعد مضی الشهر ولهذا صح نیة الاداء بعد تحقق جزء من اللیل ولم یصح
قبله ولیس من حکم السبب جواز الاداء فیه بل فی وقت الواجب ووقت
الصوم هو النهار لا غیر وذهب الاکثرون وهو المختار عند المص الی ان
کل یوم سبب لصومه بمعنی ان الجزء الاول الذی لا یتجزی من الیوم سبب
لصوم ذلک الیوم لان صوم کل یوم عبادة علی حدة مختص بشرایط وجوده
منفرد بالانتقاض بطریان نواقضه فیتعلق بسبب علی حدة واما جواز النیة
باللیل ووجوب القضاء علی من افاق بعض الشهر فقد مر بیانه فی باب
الامر قوله وعن اما لانتزاع الحکم یعنی ان کلمة عن تدل علی انتزاع الشیء عن الشیء
وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهی بحکم الاستقراء
اما ان یکون لانتزاع الحکم عن السبب کما یقال ادی الزکوة عن ماله والخراج
عن ارضه او یکون للدلالة علی ان ما وجب علی محل قد اداه عنه غیره کانه نائب
عنه کما یقال ادی العاقلة الدیة عن القاتل وحمل الحدیث علی المعنی الثانی بط
لانه یقتضی الوجوب علی العبد والکافر والفقیر الذین یمونون فی مؤنة المکلف
ضرورة دخولهم فیمن یمونون وهذا بط لان العبد لا یملک شیئا فلا یکلف
بوجوب مالی والکافر لیس من اهل القربة والفقیر ممن یجب له فلا یجب علیه
ویصرف الیه فلا یصرف عنه اذ لا خراج علی الخراب وذکر فی الاسرار ما یصلح
جوابا عن هذا وهو ان العبد من حیث انه انسان مخاطب وهذه صدقة
فالظاهر انها علیه کالنفقة والمولی ینوب عنه ولکن فی الحقیقة لا وجوب علیه
لانه الحق بالبهیمة فیما ملک علیه فعلی اصل الخلقة الوجوب علی العبد وعلی
اعتبار عارض المملوکیة الوجوب علی المولی فوقعت کلمة عن اشارة الی المعنی
الاصلی وبهذا نقول فی الصبی والکافر قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه
امر حقیقی لا یحتمل الاستعارة التی هی من اوصاف اللفظ کذا قیل ولیس بسدید
لان مراد السائل بالاستعارة انه کما جاز الاضافة الی غیر السبب مجازا فلیجز تضاعف
الوجوب بتضاعف غیر السبب بناء علی انه یشبه السبب فی احتیاج الحکم الیه
فالجواب ان الاضافة الی غیر السبب وارد فی الشرع کحجة الاسلام وصلوة المسافر
وتضاعف الوجوب بتضاعف غیر السبب لیس بوارد الا ان یجعل تضاعفا
للسبب کالحول علی ما مر واما تکرر الواجب بتکرر الوقت فبتکرر بتکرر السبب
ایضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة تتکرر وجوبها بتکرر الحاجة و
الشرع جعل یوم الفطر وقت الحاجة فتجدده بتجدد الحاجة قوله فهذا الدلیل اقوی
اشارة الی دفع ما یتوهم من الترجیح بکثرة الادلة وهو ان دلیل سببیة الفطر هو

واما الکافر فخارج عقلا لانه لیس من اهل
القرب نخ

الاضافة فقط ودلیل سببیة الرأس هو الاضافة وغیرها فیترجح بانه ترجیح بالقوة
قوله وایضا وصف المؤنة یرجح سببیة الرأس لان تعلیق الحکم بوصف المؤنة
فی قوله ادوا عمن تمونون یشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن
والاصل فی وجوب المؤن الرأس الذی علیه کما فی العبید والبهائم وفیه تنبیه ایضا علی
اعتبار المؤنة والولایة قوله وللحج ای سبب الوجوب للحج هو البیت بدلیل الاضافة
لا الوقت والاستطاعة اذ لا اضافة الیه ولا تکرر بتکرره مع صحة الاداء بدون
الاستطاعة کما فی الفقیر بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر یعنی ان
سبب کل من العشر والخراج هی الارض النامیة الا انها سبب للعشر بالنماء الحقیقی
وللخراج بالنماء التقدیری وهو التمکن من الزراعة والانتفاع وذلک لان العشر مقدر
بجنس الخارج فلا بد من حقیقته والخراج مقدر بالدراهم فیکتفی بالنماء التقدیری
فقوله بحقیقة الخارج متعلق بالنامیة ثم کل من العشر والخراج مؤنة للارض
حتی لا یعتبر فیه الاهلیة الکاملة لان الله تع حکم ببقاء العالم الی الحین الموعود
وذلک بالارض وما یخرج منه فیجب عمارتها والنفقة علیها کالعبید والدواب
فیلزم الخراج للمقاتلة الذابین عن الدار الحامین لها عن الاعداء والعشر
للمحتاجین والضعفاء الذین بهم یستنزل النصر علی الاعداء ویستمطر فی الشتاء
الشهباء فیکون النفقة علی الفریقین نفقة علی الارض تقدیرا ثم باعتبار النماء
الحقیقی العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعنی الخارج من الارض
قلیلا من کثیر بمنزلة الزکاة من المال النامی وباعتبار النماء التقدیری الخراج
عقوبة لما فی الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاکبر و
الاقبال علی المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطیات
وهذا یصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزیة والاخفاء فی ان
الارض اصل والنماء وصف وتبع فیکون باعتبار الاصل کل منهما مؤنة
وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فیتنافیان باعتبار الوصف
فلا یجتمعان فی سبب واحد هو الارض النامیة وعند الش رحمه یجب
العشر من الارض الخراجیة وان لم یجب الخراج من الارض العشریة وذلک
لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله
وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها علیها فی قوله تع اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا
ای اذا اردتم القیام الی الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببیة واما اضافتها الی
الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما یصلح دلیلا علی سببیة
الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض

من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب سبحانه بصفة الطهارة فلا
يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة
على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل
وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في
الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشي
ما يفضي اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل
سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان
الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا
للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتاخر
عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها ويتدافع لانا نجيب عن
الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها
لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط
وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب
الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر **قوله** وللحدود والعقوبات يريد ان
السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات
محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة
والعقوبة يكون امورا دايرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من
حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية
على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان
فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما
محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين و
انها دايرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين
سبب مجازي قلنا بني الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى
ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها
اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدايرة بين الحظر والاباحة
لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن
هتك حرمة اسم الله تع والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط
فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد
الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قايمة في حق الخلف فالسبب في الاصل
والخلف واحد **قوله** والشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تع بقاء العالم الى حين
علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تع قدر

لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهي مبنى على حفظ
الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى
امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث
وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها
يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل واحد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه
فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا شرعت المعاملات **قوله** وللاختصاصات قد
سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في
النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال
التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل
ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة
وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات
او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات
وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي الفقه اربعة اركان في اسباب
كل ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** فاعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب
ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام و
كان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه
ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف
الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض فهذه الاصطلاحات
ماخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكره المص
اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا
اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو
الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان مضافا فان تخلل
بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث
كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني
كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت
الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلة وهو العلامة
نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية رحمه
الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال
ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان

سابقاً كان في معنى السبب وان كان مقارناً او متراخياً فهو الشرط المحض وفيه
نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم
الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلاً كالشهود للنكاح او لا يصح الا عند تعذره
كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة
الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل
الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق
لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف
تعليق له به كالشرط قوله وقدم اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة
الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط
علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في
توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة
ح بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة
بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق
ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما
اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة
الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق
جميعاً فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه او
باعتبار ان العلة اعم من الحقيقية وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة
الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة
الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه
تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل عليها ثم رجع الفريقان فالضمان
على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول
ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم
من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه
سبب لكونه مفضياً الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم
يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال ان شرط اضافة الحكم الى الشرط
ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالاً ليس فيه معارضة
العلة اصلاً وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم
على ما ذكره فخر الاسلام رحمه واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم
لا يضمنون شيئاً وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالاً يوجد فيه معارضة
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعاً ثم

اورد مثالاً يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو
ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد
العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق
العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رحمه يضمن
الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهراً وباطناً لابتنائه على
دليل شرعي واجب العمل فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف
المشهود به مقدماً على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود
عبيداً او كفاراً فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق
وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا
حله يعتق العبد واذا نفذ ظاهراً وباطناً تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته
اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك
في ملكه من غير تعد وجناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين
الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب
المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهراً لا باطناً لانه بني على
الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهراً فيصير حجة في وجوب
العمل واذا لم ينفذ باطناً كان العبد رقيقاً بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده
فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه
العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم
من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى
شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون
القضاء فما ذهب اليه المص من ان العلة هي قضاء القاضي بوقوع ضمان العتق
محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود
الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها
لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت
العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك و
التحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققاً في الواقع وانما
لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك
المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة
الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي
مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن
معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال

لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العلة قبله ظاهرا
وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما
ان وزان القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان
التعليق لما كان مقرا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود
المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لانهم
العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة
او الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤد الى هلاك
المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد
من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك
العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال اليه فعند تعذر الاضافة الى العلة كان
ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان
فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي
لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كان كما اذا كان
الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر
ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده
ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك
الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن
محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على الحافر
عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان
على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط
واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا
لها حكم العلة بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا
وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير
وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع قوله وهو
اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل
فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان
دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط
بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق
زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط
كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في
معنى العلة ولهذا نضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب
القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل
الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع قوله لا يضمن
عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بيان لكون حل القيد
في حكم السبب لا التعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض متاخر عن
صورة العلة والسبب متقدم عليها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط
العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض
يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما
على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى
العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف
سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق يضمن بناء على ان
امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه في خدمة وما
يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء
ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى
الحكم والمط تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر
الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في
النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجيء قوله لان
محمدا ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه
فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق
بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما
هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان
فسوق كلام المص ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابو يوسف رح انه ان اريد
ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره
في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم
عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد
ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم
اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل ولا يخفى ان هذا
جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه
من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن
قد سبق ان الشرط اذا لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف
الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم

انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان
ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي
ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال الولي فان عورض بان
الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر
انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة
البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال اذا
دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط
اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت
الدارين وهي في نكاح طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او
دخلت احديهما فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال
وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت
الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء لليمين لان محل اليمين هي
الذمة فيبقى ببقائها فلا اشتراط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء
واحد في وجود الجزاء ففي احدهما اشتراط الملك فكذا في الآخر قوله واما العلامة
هي بمقتضى تفسير المص ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من
جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها
ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه
بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا على
الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك
فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط
الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل للاشكال الذي ذكره المصنف
واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما
الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط
الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالخبز المتأخر عن وجود مثل زيد وقطع الحبل
المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا
في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان
شرط الا انه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام
المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المتأخر لظهوره والعلم به
كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط

متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود
اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة
العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو علة
قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان له نظر في كون
الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة وللقائل ان يقول كونه علامة وان
صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون
في معنى العلة اذا لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان
الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به
فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا
السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة
الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على العتق اولا الزنا وذلك لان قبول
الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق
الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى
الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب
الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وكذلك
الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل قوله وههنا لا يثبتها اي في
صورة الاحصان بشهادة الرجال مع النساء كما تثبت بشهادة النساء العقوبة
لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في العلة ليكون اثباته اثبات
قوله وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع
الفعل وما ذكرنا اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق
ورفع انكاره لا استحقاق الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء
لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة
لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما
فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من
العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة
لان الولادة في حقنا ليست بعلة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة
انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل
وامرأتان بخلاف ما وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل
فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون
الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن
الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها

بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان
الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطاً تعليقياً فيعتبر عندهما جانب
كونه علامة حتى يثبت بشهادة امراة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره
وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين
او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع
الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في استحقاق الرد
على البايع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب و
شهدت امراة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلاً ووصفاً هو
كونها شرطاً والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت
النسب فانما يكون بالفراش القايم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتاً
بالفراش القايم وقت العلوق كذا في شرح التقويم قوله بخلاف الجلد جواب
عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة
لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق
رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لاستلزام القران
في النظم يوجب القران في الحكم عندالشافعي فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف
على يرمون فيكون شرطاً مثله كما اذا قال ان دخلت الدار ثم كلمت زيداً
فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطاً للطلاق والعتق جميعاً مثل
الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطاً في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه
قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية
وانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغواً في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل
على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان
القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل
يتوقف عليه فيكون شرطاً قوله قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة
لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقاً وبين ان يكون
حسبة لقصد منعاً للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه
مقبولة اصلاً فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا
يتعلق به محذور رد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام
عليه وان كان صادقاً الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان تمكن من
احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني
في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم كان القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى
الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او

امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على العجز
كان العجز شرطاً لا علامة فان قيل لو كان القذف متردداً بين الحسبة
والجناية وكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على
القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد
اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد فيقيم الحد
عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة
لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد و
اختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة
الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله باب المحكوم به وهو الفعل
الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حساً اي من وجوده في الواقع
بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود
اصلاً والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل
فيه تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له
وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سبباً لحكم شرعي او لا ومعنى
الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركاناً وشرايط يحصل باجتماعها مجموع مسمى
باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانتفائها كالصلوة
والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين
سبباً لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع
للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعل بالتعيين سبباً لبطلان الصوم
مثلاً بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزمه بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود
شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرايطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في
ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف و
هو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف
المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسداً من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب
رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرايط يسمى باطلاً
كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيراً
ما يطلق احدهما على الاخر كما في لو بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل
واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند
الشافعي رحمه هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم المحكوم
به اما حقوق الله تعالى المراد بحقوق الله تع ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص
باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل

نس اجتماعها

سواء في الاضافة الى الله تع قال الله تع ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار
التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في
اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله تع فثمانية كعبادات خالصة كالايمان
وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دايرة بين الامرين
كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر
ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قايم بنفسه كخمس الغنايم وذلك بحكم
الاستقراء قوله وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق
والزوايد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد لا بمعنى ان كل واحد
من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تع لم يتصور
منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوايده لا ينافي كونها
في نفسها مما له اصل وملحق به وزوايد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان
القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد عم وجميع
ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة
ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه
على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به ومعنى التصديق
هو الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن وهو المراد
بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره
السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون
النبي عم كما يعرفون ابناءهم ويتيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم
يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما
في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون
الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة و
فخر الاسلام وكثير من الفقهاء رحمه وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان
مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تع وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في
عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان
على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي
فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو

اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا
لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه
وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوايد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث
من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات
الايمان ومكملاته الزايدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها
عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لانها
من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة
بدنية خالصة فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات
وزوايدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او
حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر
وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب رأس
الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة
للصايم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة و
لما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة
فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا الى جانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه فانه اعتبر
جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر
والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة
والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في
الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى
العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو سلم
اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم
لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج كان
عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللايقة بالمسلم و
المؤنة اللايقة لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة فيه راجحة لكونها باعتبار
الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما
كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من
كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع مع امكان الخراج كما ان
في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما
اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رحمه يبقى على العشر لانه من مؤن الارض
والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رحمه الله
يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف

تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل
والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب
وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر منافيها لانا نقول
بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلى عن وصف
القربة وعند ابي حنيفة رحمه ينقلب العشر خراجاً لان العشر لم يشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف
القياس في قوم معين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفاً من الفتنة ولكثرتهم
وقربهم من الروم فلا يتصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **وحق**
قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة
كخمس الغنايم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدينه واعلاء لكلمة التوحيد
فالمصاب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
الخمس حقاً له لا حقاً لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس
المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله**
وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل
لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة
من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك
له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه
بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل
حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمداً او خطاء لان
فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور
ولا في القتل بسبب بان حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او شهد على
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة و
اطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل
قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ
الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء
في بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لانها اي
الكفارات عند الشافعي رحمه ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين
المباشرة والسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه
منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل
المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل يضاده
كالاستعباد الفايت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه

بالدية او القصاص واما في غيره فظاهر **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات
لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى
القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عم
من افطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر فذهب المص رحمه الى انهم لما
جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلاً على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون
كفارة الظهار ايض كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور
فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا
فاسد نقلاً وحكماً واستدلالاً اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة
العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه
غالبة ان يسقط بالشبهة وتتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مراراً
لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة
الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرتين او ثلاثاً في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل
ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكراً من القول وزوراً انما يصلح
جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق
ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا تدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدايرة
ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايض ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار
الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور
لانه تع عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداءها قبل العود
لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي
الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينة انه لا سبيل الى جعل
المعصية سبباً للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصاً
اذا صار معنى الزجر فيها مقصوداً وانما المحال ان يجعل سبباً للعبادة الموصلة
الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية
فيصير المعصية بواسطة حكمها سبباً للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في
الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت
قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في ساير
الجنايات وصار الزجر فيها اصلاً والعبادة تبعاً فان من دعته نفسه
للافطار طلباً للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي
الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة
الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به لتعلق الاحكام
بالعقل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به لتعلق الاحكام

بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق
بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول انه لم
افطر في رمضان متعمدا فغلبة على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون
العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب
فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه
وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني
الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في
المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء
وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة
بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة
محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت
اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية
فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا قوله
وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى
الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة
وهي قرب وتتادى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات
وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا
للعقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر
عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود فاقامة
الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس
ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا
فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة
في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخل للنظم عن
نظامه ولولا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعل لكفارة
الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط فبشبهة تورث
جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد
بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته
او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره
الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد
عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله صوموا لرؤيته ثم افطر في
هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة

حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعمه ان قضاء القاضي
برد شهادته خطاء لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى
القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص
على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل
قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض
دون البعض الثالث ان المراة اذا افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت
في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما
الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم
فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما
ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في
نفسه يورث شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب
حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من
له الحق قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر
يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري
فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا
يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه
الى الامام وما اجتمع فيه حقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تع في نفس العبد
حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء
للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المماثلة
بالمحل فكان حق العبد راجحا فلهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض
بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله قطعا كان او قتلا لان سببه
محاربة الله تع ورسوله عم وقد سماه الله تع جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تع
بمقابلة الفعل وعند ش رحمه اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تع من جهة انه
حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى
القصاص من حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار بعد ما صار اداء احد
ابوي الصغير خلفا عن اداء صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين
اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا
سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او
بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فمن مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد

الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه
يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء
خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه
قوله لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو
قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة
الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرايض فيه وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب
خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان
له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضؤ
اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث
فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة
مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه تثبت
خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة
المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت
وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه يجب
عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل
معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة ح وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق
عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءين في
حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين
واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف رحمه عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد
جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم
لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز
عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا
جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون
بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه
لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا
اي بعد ما اتفق اصحابنا رحمهم الله على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين
الخلف فقال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف
عن الماء لانه تع نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا
يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا
كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل

لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف
ان لا يزيد على الاصل فلم تجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء
لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس
والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء وعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد
المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على
الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما
اذا وجد المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان
صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة
وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضؤ لان
الله تع امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء
المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد رحمه في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي
الغير المومي نخ
في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم
عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد من ثبوت الخلف
من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال
لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة
انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور
العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت
موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل
الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت
ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما
سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب
بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون
وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته
وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم
وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو
قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما
يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما يصدر عن
الواجب سبحانه وتع واليه الاشارة بقوله عم اول ما خلق الله العقل
وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات
فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية
بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل بمعنى

الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سبقتها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم
بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح
والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وكلامه الى غير ذلك
من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو
نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب
للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها
قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا
التفسير يخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان
يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور
بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات
الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من ذلك
الجوهر على نفس الانسان كما ذكر الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس
ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس
فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك
المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه يحصل بها الادراك يضيء
يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد الافكار
وترتيب المبادي الموصلة الى المط ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي
القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المط وقوله من حيث
ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك
الحواس فيتبدى اي يظهر المط للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس
الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق اي تيسير والهام
لا بتأثير النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المط انما هو بالهام
الله سبحانه وتع واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره وتكون
نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار كما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص تسامح قوله وقد يطلق العقل
على قوة للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس
مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المط
وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد
واما على هذا المعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير

والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار
ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول
المط انما هو بالالهام وتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها يكتسب
النفس العلوم يشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة
الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار و
يحصل غاية المط وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب
الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف
القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه
المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي
لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي
بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف
القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار
واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له
صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات
بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات
مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها
الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدا
الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية
مبداء الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا و
تسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب
الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم مستعدة
ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع
الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات
واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد
الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل
وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة التي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا
لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما
يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات و
حصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني

يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده و
المص رحمه جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل
بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتأدي الى
المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار
الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى والآن المستفاد مقدم
بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرةً او
مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كا
لثلاث الاول او كمال لها كالرابعة و يطلق على النفس بحسب ما لها من هذه
الاحوال قد لا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبل
فتطلق على نفس القوى ايض ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلاً
او منفعلاً وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه
يوصل الى النظريات العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية
درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية يلزم ان يكون له
بداية ولما ذكر الطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا
اموراً حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقاً بيبتداء والضمير اليه
عايد الى حيث اي طريق يبتداء به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس
لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس
هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس وهي قوة سارية
في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم
وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح
والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها
الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان
في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء
في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود
في الخارج مثلاً وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك
الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية
درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايض خمس الحس المشترك
وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور
جميع المحسوسات فتدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل
المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة

مناط التكليف وبها يرتفع الانسان عن درجة
البهائم ويشرق عليها نوره م

مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في موخره على ما ذكره المص بها تدرك المعاني
الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأدى اليها من طرق الحواس وان كانت موجودةً
في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف
الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال
للحس المشترك والمفكرة وهو قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من
الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس و
المعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذه
المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد
فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها
بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال
القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان
الآفات في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المص
ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها
فانه يرتسم اولاً صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما
التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعده الى ان محلها
بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من
الطرفين ينتزع النفس الناطقة من المفكرة علوماً اي صوراً ومعاني كلية لانها
بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعداداً نحو قبول صورة الانسان
مثلاً وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولاً عن العقل
الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان
نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما
تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور
ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير
الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به
الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق
بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات
والمشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين
بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد
سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات
لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي
الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدى الانسان بذلك الطريق

وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدى المطلوب للقلب بفيض الملك
العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول
ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده
سمي العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل معنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل و
بهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية و
القوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن
عن الشر الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير
وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة
والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل
عن الملايم الى المنافر الابعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان
الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات مهيئة لتطويع القوى
وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت
البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق
نور العقل عليها بمعنى حصول الشرايط وامتناع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية
تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دايم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا
ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور
وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل
استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم واستدل من ترك الخيرات على عدم
العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل
يتفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة
بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه
فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كان النفس الفايضة عليه اكمل
والى الخيرات اميل واشوق وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها فهي بمنزلة المرآة في
قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها فهي بمنزلة الحجر في
قبول النور والخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليه
من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا
من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة
النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل
الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضته نوره عليها لازدياد الافاضة
بازدياد المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل
شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت

البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول
شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من
المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوى العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم
ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة
للقوة العقلية باذن الله تع فهي يأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات
والتحرك للادراكات وقدر ما يرى من المصلحة فتحصل الكمالات قوله وقد سبق
في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى
النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل
بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته
في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في
معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي و
يمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل
وانما النزاع في ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما
لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق
الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح
وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك
قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تع وكلامه و
بعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على
الشرع لزم الدور قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني
الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك
الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى
المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل
وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر قوله فهو اي العقل وحده غير كاف
في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشرع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس
المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسماعيلية
في اثبات الحاجة الى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب
كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله
تع لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف
البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب
هو الله تع بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان

ان العبد موجدا لافعاله كذا في الكفاية قوله وان كفرت اي المراهقة تبين من
الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم
يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل
اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان
لا تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخصة
بحالها قلنا ذاك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب
الخفي او دليله لعظم خطره قوله وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل
اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا
كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من
اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد
شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير
الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تع فان تحقق يعذبه والا فلا و
هذا مراد ابي حنيفة رحمه حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق و
الانفس واما في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان
كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون
الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا
الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب قوله ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد
في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما
اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية
الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما
وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات
الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المص رحمه الرد
عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في
اللغة العهد فاذا خلق الله تع الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار
اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا
عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا
هو العهود الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تع واذ
اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تع اخرج ذرية آدم بعضهم
من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ
في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم

اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة لنؤمن بالغيب وحاصل
كلام المص من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات
بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها
يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له
وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان
الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل
بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى
بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان
غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب
لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى
قولهم وجب او ثبت في ذمته قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك
الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر
الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب
على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة
وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقص واضح قوله قال الله تع واذ اخذ ربك
ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية
والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة
في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك
وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك على علماء البيان واما قوله تع وحملها
الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت
على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها
الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها
بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها
وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تع هذه الاجرام خلق فيها
فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني
فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق
الله تع آدم عليه السلام عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق
عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبار

بالاضافة الى استعداده وآبائه عن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان فى طبيعته
والاستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية و
على هذا الجنس ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على
على القوتين حافظا لهما عن التعدى ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف
تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل فى هذه الآيات على ان للانسان وصفا
به يصير اهلا لما عليه وليت شعرى اى دلالة للعنوق على ذلك واى حاجة
الى اعتبار الاستعارة فى كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى
هذا الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف
به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تع اقيموا
الصلوة وآتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان
فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق
الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان قرسانح
السانح ما ولاك ميامنه اى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس
والعرب تتطير بالبارح وتتفأل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف
فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تع وقدره
وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر
ولا يخفى ما فى كلام المص من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير و
الشر اى قضاء الله تع وقدره واعمال العبد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له
من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المقضى ثم القضاء هو
الحكم من الله تع والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد
ثانيا فى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب
المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شئ
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما فى العلم
والقدر ما فى الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك
شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقبل الولادة يعنى
ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر
بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له
ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها
عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام
فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب

له وعليه حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم
يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه
بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما
لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤنة
من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على
نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت
جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا
لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض
فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها
بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اى الصبى لا يحتمل الدية
وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء
التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب
على النساء ثم فى قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة
لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله
وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا يجب عليه شئ اى على الصبى
فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه
عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار
الذى هو فعل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى اذا عقل يجب
عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت
باسبابه على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب
متقرر فى حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو
ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا
ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا يصلح عذرا فى سقوط وجوب
الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب
فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت
امراة الصبى وهو يأباه بعد ما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب
شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب
لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا
لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل
قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا قوله واما المالية
فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة

مثلاً هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تع غني عن العالمين وليس
المعنى ان الله تع اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد
الله تع وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة
البعض خلاف مراده تع فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء
في حق من علم الله تع منه الايتمار واما في غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل
قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكاته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي
عنه وليه اجيب بان فعل النايب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه
فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني
بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق
ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود
قوله والكاملة اي القدرة الكاملة يكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن و
ذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو
بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل
او واحد بهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فما ثبت
بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تع او حقوق العباد والاول اما حسن
لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او
متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن
وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بان يرد
الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب
انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل
السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض
لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايض يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه و
احكامه اللازمة منه ضمناً لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان
الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي
وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه
او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث
والهبة الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة قوله الا
يرى انهما اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية ثابتان
فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعاً بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضراراً لمنع صحة ثبوت

الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان
قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايض كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمناً
لصار الجهل بالله تع علماً به لان الكفر جهل بالله تع وصفاته واحكامه على ما هي عليه
والجهل لا يجعل علماً في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي
في حق احكام الآخرة اتفاقاً لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم
يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما حتى
تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة
بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم
يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها
كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال
الصبا صار شبهة في اسقاط القتل قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي و
العبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي
الا ان باذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم العهدة
قوله ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك
حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق
بينهما وكذا ارتداد الزوج وحده قوله الا القرض اي الاقراض اذ استقراض
مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان
الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب
فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب ملياً ويقرضه مال
اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملائية وعلم القاضي والقدرة
على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه
وفي رواية يجوز للاب ايض قوله وما كان متردداً بينهما اي محتملاً للنفع والضرر
كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمضرحة جعل احتماله
باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضرراً
ونفعاً ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع برأي
الولي قوله فانه اي الصبي اهل لحكمه اي لحكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره
الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا
اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عيناً له قوله وتوسيع طريق حصول المقصد حيث
يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي قوله وعندهما اي تصرف الصبي
باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما انما هو بطريق انه يجعل

بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف
الولي وعبارة فخر الاسلام ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل
كان الولي باشر بنفسه يعني ان رأي الولي شرط لجواز تصرفه اما بنفسه
واما بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف
الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه
بان يعمل بيد نفسه كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال
يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في
الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما
ضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم
بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما تردد بين النفع والضرر
لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث
الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المص رحمه لان غايته بيان التضرر
في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب
انا لا نسلم انها تتضمن نفعاً يعتد به بل هو ضرر محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق
المال مع هوانه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز
وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه
ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر
لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلاً وشرعاً لما فيه من صلة الرحم ولان
ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر
المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر
المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضرراً محضاً نظر فصل
قوله لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما
او يوجب تغييراً في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه
جعل اسماً بمنزلة كاسب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى
كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من
عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في
الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد
فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان لو كان له فيها دخل باكتسابها او ترك
ازالتها والسماوية اكثر تغييراً واشد تأثيراً فقدمت وهي احد عشر الجنون
والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس
والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة

للعواقب بان لا يظهر آثارها وبتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه
في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة و
اما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح
ويفزع من غير ما يصلح سبباً قوله لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها
يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشارع وبانتفاء القدرة ينتفي
الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد
او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنوناً او طاري بعد البلوغ فالممتد مطلقاً
مسقط للعبادات وغير ممتد ان كان طارياً فليس بمسقط استحساناً لوجوه الاول
الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذراً عارضاً زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في
ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث
ويملك لان الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى
الاداء تحقيقاً وتقديراً بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون
اهل للثواب لانه يبقى مسلماً بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب
فيكون اهلاً للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتاً تقديراً
بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طارياً واما
اذا كان اصلياً فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند
محمد رحمه ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب على
على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والعارضي امران احدهما ان الاصل
في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفة هي الاصل في الجبلة فيكون
اصالة الجنون امراً عارضاً فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان
زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا
لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري وجه التفرقة ايضاً امران احدهما
ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفواً عند عدم الامتداد
الحاقاً بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنوناً فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب
قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون
امراً اصلياً لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة
فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب
الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة
الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوات و
جميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب
اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلاة

التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمداً اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة
فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستاً وهما اعتبرا نفس الوقت
اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيراً على العباد في سقوط القضاء
فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد
رحمه لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستاً وعندهما لا يجب
لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة
الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهراً فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة
المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيداً للفرض لان السنة وان كثرت لا تمام
الفريضة وان قلت فضلاً عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب
الحول لانه كثير في نفسه وعند ابو يوسف رحمه في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام
الكل تيسيراً وتخفيفاً في سقوط الواجب قوله وذلك لا يكون حجراً لان الحجر هو ان
يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظراً للصبي او الولي
وايمان المجنون استقلالاً انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعاً
لاحد ابويه فانه يصح ان الاعتقاد ليس ركناً له ولا شرطاً وبهذا يظهر الجواب عما
يقال ان غاية امر الشرع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه
لذلك ففعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته لو ذكره بالفاء على انه تفريع على
صحة ايمانه تبعاً لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي
كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلماً تبعاً له وبقي النكاح
والا يفرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان
لان للصغر حداً معلوماً بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من
الفساد لقدرة المجنون على الوطي قوله ويصير مرتداً تبعاً لابويه فيما اذا بلغ مجنوناً و
ابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تع قبيح لا
يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام
فانه صار مسلماً تبعاً للدار وكذا اذا بلغ مسلماً ثم جن او اسلم عاقلاً فجن قبل البلوغ
فانه صار اهلاً للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه
اي المجنون يؤخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق
الفعل حساً مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا
يعتد بها شرعاً لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي
قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق
فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير

قوله تعالى حكاية عن زكريا عم وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلاً للملك
قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبا مع العقل وذلك لان الصبي في اول احواله
عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع
صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي
طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا
يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن وليه ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه
بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن
المشترى او تسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه
يجب عليه العبادات احتياطاً قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض
الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين
المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح
خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب
الاداء فيما يرجع الى حق الله تع خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في
شرح الجامع الصغير وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة
عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من
ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً وسهواً او يكون بحيث لا يتمكن من
ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان
لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذراً في حقوق العباد لانها
محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان
ناسياً يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تع فاما ان يقع المرء في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا
يكون عذراً واما لا بتقصير منه فيكون عذراً سواء معه ما يكون داعياً الى النسيان
ومنافياً للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك
التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال
او اجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة الاولى يكون عذراً حتى لا يبطل
صلاته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي
في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزاً عن الادراكات
اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات
الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه
اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل
حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم

بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفاً بالقضاء والعجز
الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان و
النوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله تم من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها
قيل وفي لفظة عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائماً عن الصلوة
قوله وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء
والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم
حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا
انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرء في صلوته لا يصح هذا
مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي
النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ
في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في
الصلوة يبطل الوضوء والصلاة جميعاً اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين
النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة
رحمه يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلاته لان
فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس
ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح تفريع
مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث
عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحاً حيوانياً
وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء
الانسان فتثير في كل عضو قوة يليق بها ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة
ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة كما مر واما المحركة فهي التي تحرك
الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها لتنبسط الى المطلوب او تنقبض
عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها
ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ
والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك
القوى من افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالاً للعقل
كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير
الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدة
الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون

اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد
لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف
النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه
بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان
مانعاً للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلاً
كان او كثيراً بخلاف ما اذا انتقض بالنوم مضطجعاً من غير تعمد فانه يجوز
له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب
الوقوع **قوله** ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب
رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي يعني ان الشارع لم يجعله اهلاً لكثير مما
يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تع ابتداء
بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا
انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تع بجعلهم
عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم
ابتداء ثم صار حقاً للعبد بقاء بمعنى ان الشرع جعل الرقيق ملكاً من غير نظر الى
معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقاً وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق
لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقاً ويبقى البعض حراً لانه اثر الكفر ونتيجة القهر
ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعاً و
كذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه
رقيقاً لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء
لكن لا نم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت
الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر شائعاً
ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لا يقبل التجزي ولانها مبنية على
كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا
يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفاً
بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعاً كما اذا ملك زيد نصف
العبد شائعاً فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين
قوله وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق
فذهب ابو يوسف ومحمد رحمه الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق
للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته
فانكسر المطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر
الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقاً بين علمائنا فكذا الاعتاق

اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة
والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي
احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم
العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل
يكون رقيقا في الشهادة وساير الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل
لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فتوقف في الحكم بالعتق
الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان
الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو
المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك
بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت
جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب
انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في
الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض
من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال
بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت
العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان
قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تع وليس للعبد ذلك اجيب
بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تع قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تع
وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو
المملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد
قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تع ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد
يتبع حق الله تع وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة
بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى
بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية
بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن
المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك
لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب
عند ابي حنيفة رحمه الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق
مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية ينبئ عن العجز والابتذال
والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من

حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا
من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية
بالمال لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس ع الرقيق و
ان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ع ولو باذن
المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة
وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى لان
في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك
المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رحمه **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية
النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل
بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من
نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار
بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما
في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة
للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد
المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة رحمه يصح في حق القطع
ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في
القطع دون المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه
مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل
لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا
المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رحمه ان
اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره
بالقطع فلاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط
عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى
وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي يعني الرق
منبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من
الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب
والاستيجاب دون ساير الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحراير والسكن
والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم
من باب الكرامات ولهذا زاد النبي عم الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية
فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشاء غاية الكرامة ونهاية السلطنة و
اذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا

يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فح يتعلق الدين
بها فيستوفى من الرقبة والكسب بل يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده
فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا
فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان
كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا
تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه
الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه
واما العقر فلانه قيمة البعض لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا
يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق
المولى **قوله** وينتصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك
بتوافر النعم وبكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف
حده القابل للتنصيف كالحد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة لتعظيم ملك
النكاح في حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا
تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة
وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على
السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما
هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الش رح في تنصيف الطلاق رق
الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عم
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله
واحتج المص رحمه على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع
المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا
للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المراة ازيد كانت محلية الطلاق في
حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من
حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة
ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد
الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية
المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية
لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المراة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة
فيه لان المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون
المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع
المالكية فان مالكية ثلاث عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجل ايض

لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصف الطلاق برق الرجل
ايض لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة
تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة
حيث ينتصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو
اعتبرت في حق الطلقات في حقه ايض لزم النقصان من النصف لان الحر يملك
اثني عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات
يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا
لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف
اثني عشرة **قوله** ولما كان احد المالكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال
الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطاء يجب على عاقلة الجاني قيمته
بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند
الشافعي رحمه يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة
المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى و
ملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف
باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وعبر بهما والصفات انما تعتبر
في ضمان الاموال دون النفس واعتبر ابو حنيفة رحمه جهة النفسية لانها اصل
والمالية تبع بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان
النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية
نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمراة
قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقص ديتها
بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على
اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية
المال بالكلية حتى تناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها تثبت
بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو
ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه
بعشرة دراهم لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وفي اقل ما
يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ
بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي
مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ماله خطر المحل اعني
مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة
اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك

المال وملك النكاح فان كل واحد منهما امر مستقل فكانا على التنصيف بهذا التقرير كلامهم
واعترض عليه المص رحمه بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف
في شي من احكام العبد ذلم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من
الربع على ما قرر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف
واللازم باطل اجماعاً وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم
ان لا يجري النقصان في شي مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات
والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم
باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان
حظ النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية
بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصاناً لا يتعين قدره
فقدره الشرع بالنصف اجماعاً بخلاف الدية فانها باعتبار حظ النفس المبني
على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان
في الشي يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في
المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل
بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل
لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات
لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية
النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملاً في الارقاء
ليس بمستقيم لان كثيراً من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار
الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلاً فضلاً عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص
يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف
بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها شي اعتبره الشارع
في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازاً عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه
فان شبهة الشي معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها
وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية
والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد
عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص رحمه على ما ذكره الشيخ ابو
الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو
ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والآدمية للعبد معصومة مصونة عن
الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقاً للشرع والمالية
قائمة بها تابعة لها يزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق والبضع

المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضاً الضمان
يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون
الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا
يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف
يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه
بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت
بالرق ورفع المانع من التصرف حكماً واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة
حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذناً في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن
العام او الخاص ولا يقبل الاذن التوقيت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه
لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد
نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلاً للتصرف لكان اهلاً للملك لان التصرف
وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعاً
فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلاً للتصرف لم يكن اهلاً لاستحقاق اليد اذ اليد انما
يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك
ومعنى التملك الصيرورة مالكاً ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا
ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد
وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم
اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو
ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول
فلانه يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز
توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا خوطب بحقوق الشرع
ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز
ان يشتري شيئاً على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح
من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان
اهلاً للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئاً في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه
دفعاً للحرج واللازم من اهل الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى
طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق
مملوك فلا يكون مالكاً لا يداً ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالاً فلا يكون مالكاً
مالاً واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت ديناً في الذمة بمقابلة اليد كما
في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع
فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد

يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد
فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك
له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته
فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه ان دين العبد يمنع ملك المولى فى كسبه وهذا معنى ما ذكر فى الهداية ان الاذن
فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف
فى مال غيره فتثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد
حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك
فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص رحمه من ان المأذون كالوكيل فى انه اذا
اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعنى ان الملك يقع للمولى ثانيا كما
يقع للموكل ابتداء واما قوله وفى بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المص ان المأذون
كالوكيل فى حال بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون
تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال فى حال بقاء الاذن لانه فى
حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال فى
مرض المولى لانه فى حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا
يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل فى مسئلة التوكيل
بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل
وقال فخر الاسلام رحمه ولذلك اى ولان المولى خلف عن العبد فى ملك الرقبة
جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل فى مسائل مرض المولى
وعامة مسائل المأذون يعنى يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له
عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل فى حكم بقاء الكتابة
اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه قوله وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه
يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة
يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم
الضمان اى القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر فى
الامرين فيساويه فى العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على
العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعى رحمه القصاص مبنى عن المماثلة والمساواة
ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر قوله والرق يوجب نقصانا
فى الجهاد لانه ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا
يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل
بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه

كان ثم يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق
السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك
قوله وينافى الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال اهلية
الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له
على نفسه فكيف تتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف
على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية
بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث
انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك المستحق كما
فى سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه فى الغنيمة اعنى الرضخ
فيصح فى حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى فى
حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى
حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور
ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ اذا قاتل
لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما و
زوال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا
بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه
ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له فى الغنيمة حال الامان لعدم الاذن
وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية فى جناية العبد يعنى اذا كانت خطاء
اما فى العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم
العبد بالجناية الى وليها صلة فى جانب المولى وعوضا فى جانب المتلف
عليه اعنى المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون
رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب فى ذمة العبد بمقابلة ما
ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان
اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع
قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز
عن الفداء وذلك لان الارش اصل فى الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما
صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار
المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابى يوسف ومحمد يصير
اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل
فى الجناية ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطاء من

تحرر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة
فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد
العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء
لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط
للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف
القياس لتادية مع الحدث والنجاسة ثم فى قضاء الصلوات حرج لدخولها فى حد
الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج فى قضاء الصوم لان الحيض لا
يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء و
قد سبق ذلك فى بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعنى غير ما سبق من الجنون
والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اى حال الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض
مميت وسبب الموت هو المرض لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام
قوله وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا
من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث
ماله **قوله** نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية
والثانى لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له
بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله
نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اى استبدادا من الموصى له على الورثة بالقليل علة
لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثار الاجنبى على
الاقارب باعتبار ضغينة له اصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل
قوله بان يبيع يعنى لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان
وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا بمعنى لا استرداد
العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة رحمه لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق
بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال واما بيعه من الاجنبى فيجوز
اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين **قوله** ولا يجوز
للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة وهذا مما لا يوجد له رواية بل
الروايات متفقة على انه يجوز ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم
الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا
بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من
مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى
لا يجوز لبعضهم ان يجعل لنفسه نصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطى
الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من

جهة ان المريض ممنوع من ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق
بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت وهو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة
وجودية خلقت ضدا للحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة
عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق فى الآية التقدير والاحكام فى حق الموت
اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا فى حق الاثم او
غيرها وهو اما ان يكون مشروطا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين
وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط
الا ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل
الى الذمة والثانى اما ان تصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضى به الحاجة او لا
وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير
عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او
عقاب بواسطة المعاصى وهذا جملة ما فصله فى الكتاب **قوله** وان كان دينا
لا يبقى بمجرد الذمة قد ضعفت لان الذمة بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ
الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين فى توجه المطالبة و
يستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة
لان المال محل الاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل
مقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل
لم تصح الكفالة عن الميت عند ابى حنيفة رحمه لان الكفالة التزام المطالبة ولا
مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق و
لهذا يطالب بها فى الآخرة اجماعا وفى الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق
الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت
فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روى ان
النبى عم اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين
فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال على او
ابو قتادة رضهما هما على يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة
الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة
احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه
ان لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة فى الآخرة راجعة الى الاثم فلا يفتقر
الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة يتقوى به لكونه محل
الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق فى حق من له الحق
وان كان ساقطا فى حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة

فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله**
حتى يترتب منها اي من التركة حقوق الميت لموته تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم
تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين
كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه
الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب
الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة
في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج
الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق
اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت
المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم
يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بدلا ضرورة
ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما
بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند
الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى
ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل حريته مستندة الى آخر جزء الحيوة على ما
قيل ان بالموت يتحول محل الكتابة من الذمة الى التركة فيجعل فراغ ذمة المكاتب
وهو يوجب لحريته الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم
بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية ويقرر العتق
الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة
باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند
تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت
ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك
البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب
حال اداء البدل هالكا **قوله** ويثبت الارث اي ولانه يبقى ما يقضي به حاجة
الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه
في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة انتفاع
اقاربه باموال بمنزلة انتفاعه بنفسه بها **قوله** والخلافة اذا ثبت سببها وهو
مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت
اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك
اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال
لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء والتعليق

العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه
للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان
التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك
وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل
التاجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود
كدخول الدار ومن الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه
انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت تثبت
الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة
وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع
ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة
العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما
يحتمل الفسخ والابطال **قوله** دون سقوط التقويم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط
التقويم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب
بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت
محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب
وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت
كالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت
لهم القصاص ابتداء شفاء للصدور ودركا للثار لا انتقالا عن الميت فان
قيل المتلف نفس الميت وقد كانت انتفاعه اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان
يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عن ثبوت الحق من اهلية الوجوب
فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل
ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث
والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو
الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب
فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من
اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان
يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الوارث
الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد
البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت
في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف
ومحمد رحمه الله القصاص موروث لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف

حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقاً للورثة ابتداءً انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالاً بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافةً لا اصالةً قوله واما العوارض المكتسبة اي التي تكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان من غيره كالاكراه فمن الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن الاعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذراً ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذراً فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكاراً باللسان واباءً بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحوداً واستكباراً قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً ومثل هذا لا يكون جهلاً قلت من الكفار لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والشك في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعناداً قال الله تع الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المقترن بالاذعان والقبول قوله ونحوها اي مثل المذكورة كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير قوله فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفاً على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فيفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم في ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضماً الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جواباً عما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذراً فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة

فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف خمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضاً من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك قوله واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا قوله فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصاً به مخالفاً للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق قوله بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شايعاً من دينهم متفقاً عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء كان حقاً او باطلاً دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلاً غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعاً اصلاً فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقدات شايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام رحمه في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سبباً للميراث في دينه فلا يثبت سبباً للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله وعنادها يعني ان المانع نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى يوم القيمة قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تع على الذات وكونه تع مرئياً في الجنة بالابصار وكونه خالقاً للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن اي يصرفه عن ظاهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده الا ان خبذه

وراءظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام رحمه انه متأول بالقرآن اي متمسك
به صارف اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما يذر منا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم
لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن وبنبوة محمد عم قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن
طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية
الالزام لتعذره حسًا وحقيقةً فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من
نفس او مال لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء
الضمان فيما بينهم لكن لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت
بمنعة قائمة حسًا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع
ولا تسقط حقوقه وان لم تكن له منعة ولا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ
بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب
محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله ولم يحرم الميراث
بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعًا اذا كان
محظورًا ليكون الحرمان جزاءً وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورًا به كقتل الباغي والقتل
رجمًا او قصاصًا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق
في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة
عنه لمكان المنعة فكان فعلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الآثام بمنزلة الجهاد
لان انضمام المنع وانقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في
حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا
الآن على الحق والا فيحرم اتفاقًا قوله ولما كانت الدار واحدة يعني ان تملك
المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف
ينبني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي
حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام
لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب
شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك
وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا
بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك
والضمان كان متناقضًا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين
القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا
تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده
بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادًا لا ابتداءً قوله وكجهل من خالف في اجتهاده

الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية او لا
وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك
اما ان يكون مخالفًا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرًا او الكتاب والسنة
المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة
لان مخالفة المتواتر يكون كفرًا لكونه قطعيًا وفيه بحث لان الكتاب ايضًا
كذلك فمخالفته انما لا تكون كفرًا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في
هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر
لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد
السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة
الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدًا عند ش رح تمسكًا بقوله عم ذبيحة
المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله تع عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية
وان تركها عمدًا لقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز
القضاء بشاهد ويمين تمسكًا بما روي ان رسول الله عم قضى بشاهد
ويمين والتمسك بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء في الاجتهاد الا
ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تع وانه لفسق يحتمل ان يكون حالًا
فيكون قيدًا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله تع عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم
الله تع عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله تع لقوله تع وانه لفسق فان الفسق
هو ما اهل لغير الله به وقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان
يكون بيانًا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين
وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن
مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر على ما
ذهب اليه الشافعي في مسئلة القسامة وهي ان توجد قتيل لا يدري قاتله
وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من انه ان ظهر لوث اي علامة يغلب على
الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينًا ثم يقضى له بالدية على عاقلة
القاتل في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل
وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكًا بقوله عم لاولياء
مقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى
آخر الحديث فظهر ان كلام المص في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص
القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكًا بما روي عن
جابر بن عبد الله رضه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم
وبان المالية بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع

بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعاً عليه **قوله** كمن صلى
الظهر اورد مسئلتين اولاهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم و
تكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً **قوله** ولم
يقض الظهر بناء اي بني على عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالماً بعدم الوضوء حين
صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا
مخالف للاجماع **قوله** واذا عفا احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو وبان عفو
احد الاولياء يسقط القود فتغلبه الدية لا القصاص فان هذا جهل في موضع الاجتهاد
لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل
منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف
للاجماع فلا يكون اجتهاداً صحيحاً بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص
وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضاً الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون
في محل الاشتباه ويصير شبهة في درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم
تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيهاً فافتاه بفساد
الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف
نسخه ولا تاويله والا فتغلبه الكفارة اتفاقاً وعند ابيوسف رحمه تجب الكفارة
وان كان ظنه مستنداً الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما
التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان ذهب اليه الاوزاعي
الا انه ليس اجتهاداً صحيحاً لمخالفة الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن
انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب
حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك للجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه اعني الشبهة
في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلاً فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة
لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل
وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه
مانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل
لم يتمحض زنا نظراً الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ
او الاخت فليست محلاً للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد
قوله واما جهل يصلح عذراً كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله
بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذراً له في الترك حتى لا يجب بعد
المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او
تقديراً بالشهرة في محله **قوله** فانزل الله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة
التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل

التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة رض كانوا في سفر فشربوا
بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رض
يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين
عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي وكجهل البكر
بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب
او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذراً حتى يكون لها الفسخ بعد
العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب او الجد بغير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح
اصلاً وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلاً عن المص انه يصح
النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها حق الفسخ وهكذا ورد في شرحه للوقاية ولا وجه
له رواية اصلاً **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير المقام ان
جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في
جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض
بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية **قوله** حتى لا يشترط
القضاء ثمه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام
على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات
احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع
زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق
ذلك ان المرأة تبطل حقاً مشتركاً كالدفع زيادة الملك عليها والزوج يثبت
زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصداً
وابطال الملك ضمناً وفي حق الزوج زيادة الملك اصلاً واستيفاءه ضمناً **قوله**
ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه
من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر
حرام اجماعاً الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحاً كسكر المضطر الى شرب الخمر و
السكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن
الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءاً منه وبدل ما يتحلل والدواء
ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف فيه
وقد يكون محظوراً كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير
العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رق بالماء حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف
لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا يحل

لو سكر منه يحد اتفاقاً واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه
حلاوته فان لم يطبخ حتى غلا واشتد وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة
يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفياً
لما روي عن ابي حنيفة رحمه ان الرجل اذا كان عالماً بفعل البنج فاكله يصح طلاقه و
عتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى
قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حال سكرهم بل هو قيد
لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح
او لا تصل وانت سكران ليس قيداً للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب
منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك
لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد
فيمن جعله حالاً عن قوله اوفوا يكون قيداً للايفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب
الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا
في حالة الصحو بان لا يقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين
بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافياً لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء
فان السكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلاً لتحقق العقل
والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من
الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح
عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض
والاستقراض وساير التصرفات سواء شرب مكرهاً او طايعاً وذلك لان مبنى الخطاب
على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيراً وبالسكر لا يفوت الا قدرة
فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجراً له ويبقى التكليف متوجهاً
في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذراً
دفعاً للحرج قوله واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحاً لجانب الايمان وكون الاصل هو
الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او
بما يدل عليه ظاهراً وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا
كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران
لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا
اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص وحد القذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف
في حالة السكر فانه لا يسقط الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح
الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن
يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا

تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره
في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما
قد يكون بالشرب كرهاً او اضطراراً فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار
بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعاً فيشترط الاقرار حال الصحو قوله و
زاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد ان السكر بمعنى زوال العقل بحيث
بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر
نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب
الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضاً اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل فسره فخر الاسلام
باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل
المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات
الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ
لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال
ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها
حقيقة او مجازاً وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمص رحمه اوضح المقصود
ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات
الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها
بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد
لانه ينعدم المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف
خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب
فلا بد من اتصاله بالسبب قوله ولا اختيار المباشرة والرضاء بها يعني ان
الهازل يتكلم بصيغ العقد مثلاً باختياره ورضاه لكن لا يختار ثبوت الحكم
ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه
فالمكره على الشيء مثلاً يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي
والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي
اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف
ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان
الواقع فالاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا
والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره
او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة
او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من

ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض و الآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي
احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب
وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه قوله لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم
اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضاء كالمشتري من
المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء قوله فان نقضه
اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض
لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة
شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة
رحمه مدة الاختيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة
وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا
بالليالي عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم
المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من
اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق
على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية
بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء
عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم
معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان
العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا
اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي المضي فالعقد باعتبار
ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة
قوله فعلى اصل ابي حنيفة رحمه يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد
فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة
والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما
على ان لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء
وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق
والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير
اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية
وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا اما على اعراضهما
واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله
واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى
احد المتعاقدين اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض

الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر و
اعراضه تصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي
احدى الصور الثمانية الباقية فتصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة
من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه بان الاصل في العقد
الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام
فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في
الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم
وهذا ظاهر قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر
الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رحمه لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف
المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد
وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن
والبناء ثمه اي في صورة المواضعة في نفس العقد والفرق ان المواضعة السابقة
انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت
يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد
المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع
بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف
على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي
هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار
الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين
اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان
وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما
قصدا بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان
ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة
في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم
فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء
اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد
بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا
الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل
بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية
البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد
والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر

فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارهما بان ينعقد الالف الموجود في الالفين قوله واما
ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك
انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض اولا فذكر المعطوف والمعطوف
عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي
النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه انما يكون فيه
مال او لا ان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او
مقصودا قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول
اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان
يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة
الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد
حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض
بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب
العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت
الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة
في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان
على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان
اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما
ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون
التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا
بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده
او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن
بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود
ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة
في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم و
قد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون
المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع
عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي
في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح
بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء
او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد رحمه هو مهر المثل لان
الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع وكما

بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت
المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية
فيلزم مهر المثل قوله ومنه اي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا
يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين
مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان
المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق
على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق
ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل
بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المراة شرط لليمين فلا
يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلثا
على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الايام الثلاثة بطل الطلاق
وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم
وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فمسئلة
الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا
معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء
فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل
وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت
بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه
بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت
الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته
في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود
هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر
وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المراة لامكان العمل بالمواضعة بناء
على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان
يتعلق الطلاق بجميع البدل فلا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما
تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها
كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد و
يقول اني طلبت الشفعة واطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم بالحجة

والتمليك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة
السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا
بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء
الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويبطل بالرد فيؤثر فيه الهزل
كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ
كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما
اذا تواضعا بان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا ولغة فقط
كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي
صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه
فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان
الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما يلحق شيئا
منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف
انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق
قوله فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف
بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تع حكاية انما كنا نخوض ونلعب
الاية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه
لعدم الرضاء بالحكم قوله ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو
التصديق والاعتقاد قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه
باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر
تفسير فخر الاسلام رحمه يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف
الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المص بالخفة الباعثة على العمل بخلاف
موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في
اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه
الذي ينبني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع
التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس
تفريق المال قوله واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع منه ماله لقوله
تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين
ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به
الناس معايشهم كما قال الله تع ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها
القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه

التنكير المفيد للتقليل حيث قال تع فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورايتم فيهم صلاحا
في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه السبب الظاهر للرشد
وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو
المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد
خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا
لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا
في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا
الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق
لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تع في الآخرة
عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجنون عليه في الدنيا
عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني
القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من
منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ
الا الكلفة والمؤنة الثالث انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا
له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان
في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون
الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا
وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المص فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول
الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار
وقوله دخل في سوق النخاسين لفظة في زايدة والمكابدة المقاساة والتلبيس
التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقول طرقوا طرقوا و
ذلك عادة الكبار والزرفة وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت
حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اي فنون الحيل والتزوير
او العلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله نتف عثنونه
يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه
لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جايز عند ابي يوسف
رحمه كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من
الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من
هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن و
الطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ
الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله به مكابرة

وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح
عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا من اهله في محله فلا يمنع
واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة
لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب
عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لديه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل
على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف
العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا
هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني بانا لا
نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال
عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان لم يسبه وهو مكابرة العقل
ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضها الى الاولياء
دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم
ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال
ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية
هي العبارة والاهلية اذ بهما يمتاز الانسان عن ساير انواع الحيوان ففيه ضرر
عظيم وتفويت نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين
الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله **قوله** ثم اذا كان
الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا الحكم يجب للاحكام
لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له والبيع بحاله ففي الاستيلاد
يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي تملك ابنه بالشراء والقبض يجعل
كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي
حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد
للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء
لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبايع **قوله** وهذا الحجر يعني ان الحجر
المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في
ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية
المال للصرف الى الديون او يمنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه
يحصل عند محمد رحمه بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا
والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف رحمه يتوقف على ان
يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والنظر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح

احد الجانبين من القضاء والثاني ان حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على
قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء
والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان
يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رض ركبته
الديون فباع رسول الله صلعم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء
دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد
الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال
فهذا ضرب حجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر
البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل
قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة هو ان يلجئك
الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري
اجعلك ظهرا الا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجاء فلان الى فلان والجاء
ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجاء مضطر الى ما باشره من البيع منك ولست
بقاصد حقيقة **قوله** على انه لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون
في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها
السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد به خروج من
عمرانات الوطن على قصد سير يمتد ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل و
مشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة
فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر
كما روي عن عائشة رضها وقال مقاتل رض كان النبي صلعم يصلي بمكة ركعتين
بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصار
الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه
الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح عليه ولا يذم تاركه شرعا وما هو في هذا
المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول
ان الركعتين انما تكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركهما الثالث
ان النبي صلعم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما يشرع
فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة في صوم رمضان وههنا لا يسر
في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان
السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان

وشرع فيه اى لم يفسخه قبل انفجاء الصبح لايجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك
لان الضرر فى المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر
وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه لا يتمكن
من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل موهم ان هذا
قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه قيل
له معناه حكم للمسافر وافتى فى حقه وضبط المسائل فى هذا المقام ان العذر اما
ان يكون قايما فى اول اليوم اولا فان كان قايما فان ترك الصوم فله
ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر
لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قايما بل انما طرا فى اثناء النهار
فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرا
العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار
وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثانى لم يجز الافطار
اصلا لكن لو افطر ففى المرض يسقط الكفارة وفى السفر لا يسقط لان المرض سماوى
تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختيارى يجب الصوم مع طريانه
لكنه سبب مبيح فى الجملة فان قارن الافطار كان شبهة فى سقوط الكفارة
وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب
من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعى على عدم
كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال
بالمعصية ويجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال
العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل
الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد اى
ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على اصل حرمة ويكون الحكم
كذلك فى ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب
عن الاول بان المعصية هى البغى والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية
منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد توجد بدون السفر كالباغى او الآبق المقيم
وقد يكون السفر مندوبا فيقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم
الطريق والمنهى عنه لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافى مشروعيته كالصلاة فى
الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافى سببيته لحكم مع ان السبب
وسيلة اولى وايضا صفة القربة فى المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فى السبب
لانه وسيلة ومنافاة النهى لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته
لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهى لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن

المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث
من شرب المسكر وهو حرام وعن الثانى بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار
بل بالاكل فلا بد فى الآية من تقدير فعل اى فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو
العامل فى الحال اى فاكل فى حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغى والعدا فى
الاكل الذى سيقت الآية لبيان حرمته وحله اى غير متجاوز فى الاكل قدر الحاجة على
ان عاد بمعنى متجاوز ...كيدا او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا يجاوز قدر ما يسد الرمق
ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود غير باغ على مضطر آخر ولا يجاوز سد الجوعة
قوله ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان
تمام قصد الفعل بقصد محله وفى الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من
قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة
بالخطاء لقوله تع ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة
وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هى على الجناية وهى بالقصد والجواب ان
ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة
قوله ويصلح مخففا اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية
فى القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون
المحل ووجبت على العاقلة فى ثلث سنين تخفيفا على الخاطى وقد صرح فخر الاسلام
رحمه فى بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من
المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك
فى بحث الصبى وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا
للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا **قوله** اذ لا ينفك اى الخطاء عن ضرب
تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت
محظور فيكون جناية قاصرة تصلح لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اى طلاق المخطى
كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعى لا يقع
لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد فى المخطى كالنايم وجوابه
مذكور فى الكتاب وفى قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان
البلوغ عن عقل قايما مقام القصد فى الطلاق لوجب ان يصح طلاق النايم اقامة
للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضاء فى التصرفات المفتقرة الى الرضاء
كالبيع والاجارة لان الرضاء امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر
انما يقام مقام الشى اذا كان ذلك الشى خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد
واهلية استعمال العقل فى النايم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضاء وعدمه لان
الرضاء نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة فى الوجه

ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضاء في غيره مما لا يعسر الوقوف
عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله
لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام
اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام
واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة الشيء
مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما
من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء و
جوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضاء في المكره
قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضاء لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف
الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضاء فلو اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع
انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام
صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم
الرضاء حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة
وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا
يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار اذ
الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار
آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو
القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان
استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما
ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في
معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس
او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب
بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او
رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل
المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى
كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة
ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة
انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا سقط الاعتراض بانه
ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة

وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغري ان فعل المكره مباح
كالزنا والقتل وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار
واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق
بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف
حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا
ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له
ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره
به قوله واصل الشافعي رحمه اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه
اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا
يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف
اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون
عذرا شرعيا اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع
الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى و
صحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل
بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة
تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره
ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكنه نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه
على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل كالاكراه على الاقرار وسائر
الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل
او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني
مكرهين قوله وطلاق المولي بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي
على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق
بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا
واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس
عنده اي عند الشافعي رحمه سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع
الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له
بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب
المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله
واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه رحمه ان الاكراه ان كان
ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه
من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان

عما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذاً والا كان فاسداً كالبيع والاقارير وان كان
من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصراً على الفاعل
وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصراً على الفاعل كاكراه
المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال
او النفس والمراد بالاكراه الملجي ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب و
معنى افساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام
على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل
يمكنه ايجاد الفعل المط بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل
بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصوراً على الفاعل قوله
فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئاً من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة
للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول ع م
كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد تمشا فيه وقد يكون بواسطة و
ذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر
الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل
غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق
امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلاً تقديراً واعتباراً بخلاف الحامل
فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان
يجعل الفاعل آلة له قوله فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه
دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار
السبب والحكم والرضاء بهما جميعاً ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الخيار
والرضاء في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعدوم
من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر و
النفاذ فيه اظهر واعترض المص رحمه بان ههنا اموراً اربعة هي اختيار السبب و
الحكم والرضاء بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضاء به مع الصحة وينتفي اختيار
الحكم والرضاء به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضاء
بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في
الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمص
لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض
وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة
الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة

اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضاء قد يكون
وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل
الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول
المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على
الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا
على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد كما اذا طلق
الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما
اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان تجد محلهما بان يكره المراة لانه لو اكره على
تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال
طايعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق
لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المراة المال والرضاء به فان التزمته وقع
الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم
المال من غير توقف على الرضاء وجه قول ابي حنيفة رحمه انه قد تحقق في الهزل الرضاء
بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفاً على تمام الرضاء بمنزلة خيار الشرط
في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم
فتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجد
ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار
الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضاء والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب
المال بوجود الرضاء في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر
في الخلع بالمنع كخيار الشرط لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع
فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على
السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر
فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع
الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا
لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم
التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابداً قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ و
يتوقف على الرضاء وتنعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها
واما الفساد فلان الرضاء شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحاً
او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجي كالاكراه بالقتل وغير الملجي كالاكراه
بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضاء لان الرضاء منتف في النوعين
فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى رأي الحاكم قوله

وكذا اي مثل التصرفات التي تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد
بالاكراه الملجي وغير الملجي لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب
الحقوق باعتبار رجحان الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضاء
وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه
ان الصدق وهو الاصل في المؤمن بوجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم
دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه
لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك قوله والافعال
منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل والاول يقتصر على الفاعل وذلك
مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث
انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا
الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد
اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه عليه كان
العقر على الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل
اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فقسمان لانه اما ان يلزم من
جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل
اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل
محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل و
مخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل و
يرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا
بالضرورة لا مكرها واورد لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل
ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على
الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل
لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه
فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ
الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا
هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة
الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه
او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل
من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل
فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب
به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل

كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل
وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم
من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم
غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك
المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل
في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة
للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه
لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما
ذكر فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك
لكن لو فرض يبطل والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك
في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون
آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام
التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل
ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير
وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده
فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون
الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال
ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال
فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل
لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب
عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا
الكلام في غير هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني و
هو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف النفس و
المال وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء ولا نقلا من الفاعل اليه على ما
ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية و
الكفارة تجب على الحامل ابتداء فاذا اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية
على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رحمه القصاص
على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف رحمه لا قصاص على احد بل
الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة
جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر و
عند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة

فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف
في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا
يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور
القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل
محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي
الاكراه واذا لم يمكنه جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل
فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق
وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما هو في وسعه وفي هذا
الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض
فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله
لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل
قوله والحرمات انواع ما مر كان في حكم الافعال المكره عليها في انها ممن يتعلق
والى من ينسب وهذا بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز
الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او رخصة فيه فالحرمات
اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلثة
انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط
والثالث اما ان يكون في حقوق الله تع او في حقوق العباد وحقوق الله تع
اما ان يحتمل السقوط اولا والكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب **قوله**
والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لانه الزاني حقيقة واما المراة فممكنة من الزنا فزناها
من قبيل ما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات
النفس فوات اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير
حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل ذلك كان
آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير
حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما
هو في حق صاحبها لا في حق غيره فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس
الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب
له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا
على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المراة متزوجة
وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما
ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات
حرمة يحتمل السقوط لانه قد استثني عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى

انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس
او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة
النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها
حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما
كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث
الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث
من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انها لا تحل متعلقها قط لكن قد
يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تع او في حقوق العباد بمعنى
ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تع غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له
كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه
على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي
هو حق من حقوق الله تع غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة و
معنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما
ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تع الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان
حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق
الله تع محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات
قوله وزنا المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المراة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام
حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تع المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تع فيرخص
للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة
وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المراة من هذا
القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي
اي تلك الحرمة من حقوق الله تع آه مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة و
متعلقها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تع هو الايمان وفي العبادات
الحرام ترك الصلوة مثلا وحق الله تع هو الصلوة فيكون قوله فان حرمة الزنا
عليها حق الله تع تسامحا والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تع وتركها حرام حرمة
لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة **قوله** ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير
ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجئ
شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة
اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوت النفس او العضو فالاقدام
عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون

طبعاً للغولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله
تع فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب
عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك المعصية كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر
ان الايمان حق الله تع ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني
حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة
حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراهاً ملجئاً رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة
المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال
المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون
اتلافه وان رخص فيه باقياً على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيداً لانه بذل نفسه
لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن
في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب
اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيداً ان شاء الله تع ولما
كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق
الله تع المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة للسقوط قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا
القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في
قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وبهما حق الله تع
تسامحاً لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة
الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما
لا تسقط اصلاً لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف
الايمان قوله ويجب الضمان اي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال
المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقاً لصاحبه فلا يسقط بحال
وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او
نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا
تصريحاً بالمقصود وختماً للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تع بعونه
الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه
ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق ضحوة يوم
الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة الحرام سنة ثمان وخمسين و
وسبعمائة فراغ بنان البيان ولسان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد
ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظماء الهواجر و
اقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في بغيته طيب الدعة
ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه العظام

الصباح ضد المساء وكذا الصبيحة مختار صحاح

البنانة واحدة البنان وهي اطراف الاصابع مختار صحاح

تقحم في الشيء ادخل لها فيه من غير روية مختار صحاح

لذيذ ابو قبلة ثم يقال لها ولذيذ الكرى مثل ابن حسام

الراحة

السايرون في الليل ابن حسام

كرى كاف قاف مخيله ... او نحوه ... وآتي

ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ما دامت
الليالي والايام وقع الفراغ بعون الله الملك الوهاب عن ترقيم هذا
الكتاب الموسوم بالتلويح شرحاً لشرح التنقيح على يد اضعف العباد
محمد بن احمد بن مصطفى البانه لوقه وي مولداً والحنفي مذهباً في يوم
السبت الثالث عشر من ذي القعدة الشريفة سنة
خمس وتسعين والف من هجرة من له العز والشرف
اللهم اغفر لمؤلفه وكاتبه ولمن نظر اليه
ولجميع المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين و
المسلمات
م

282

Süleymaniye Kütüphanesi
Aşir Efendi
79